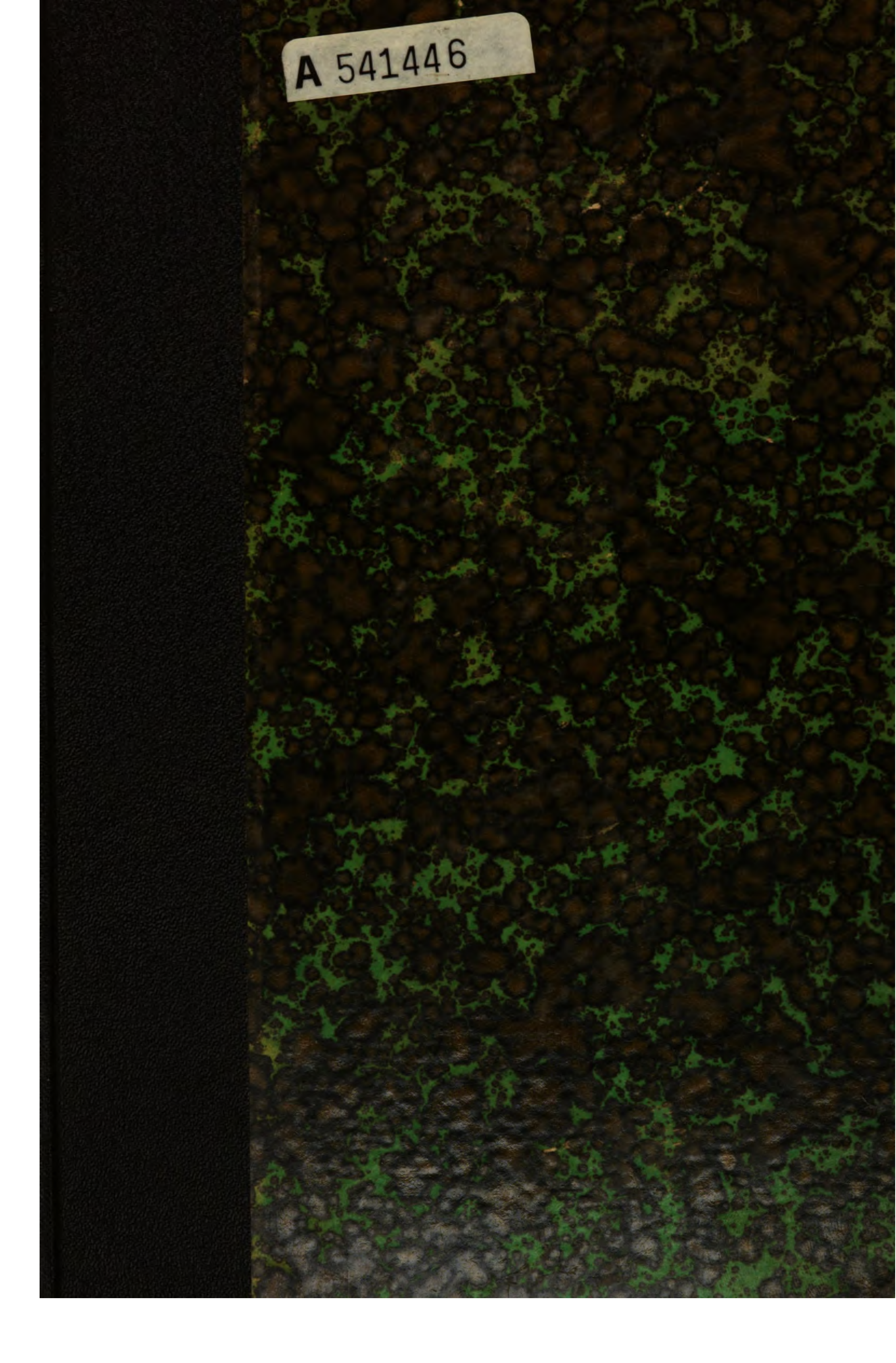
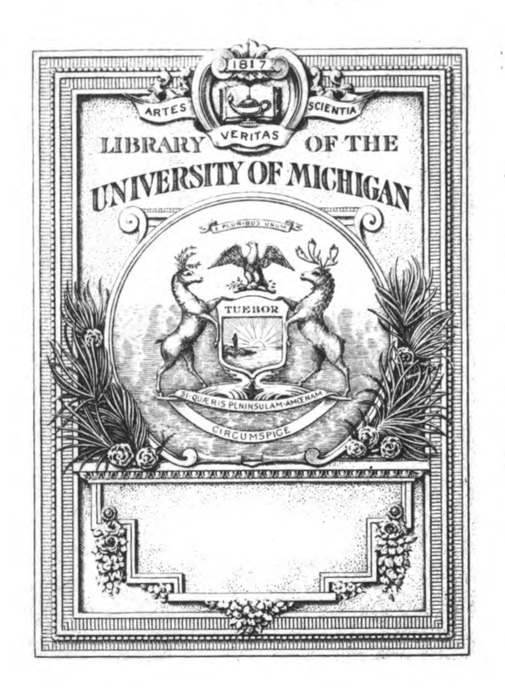
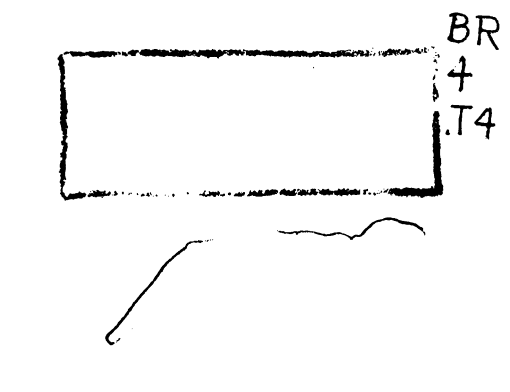
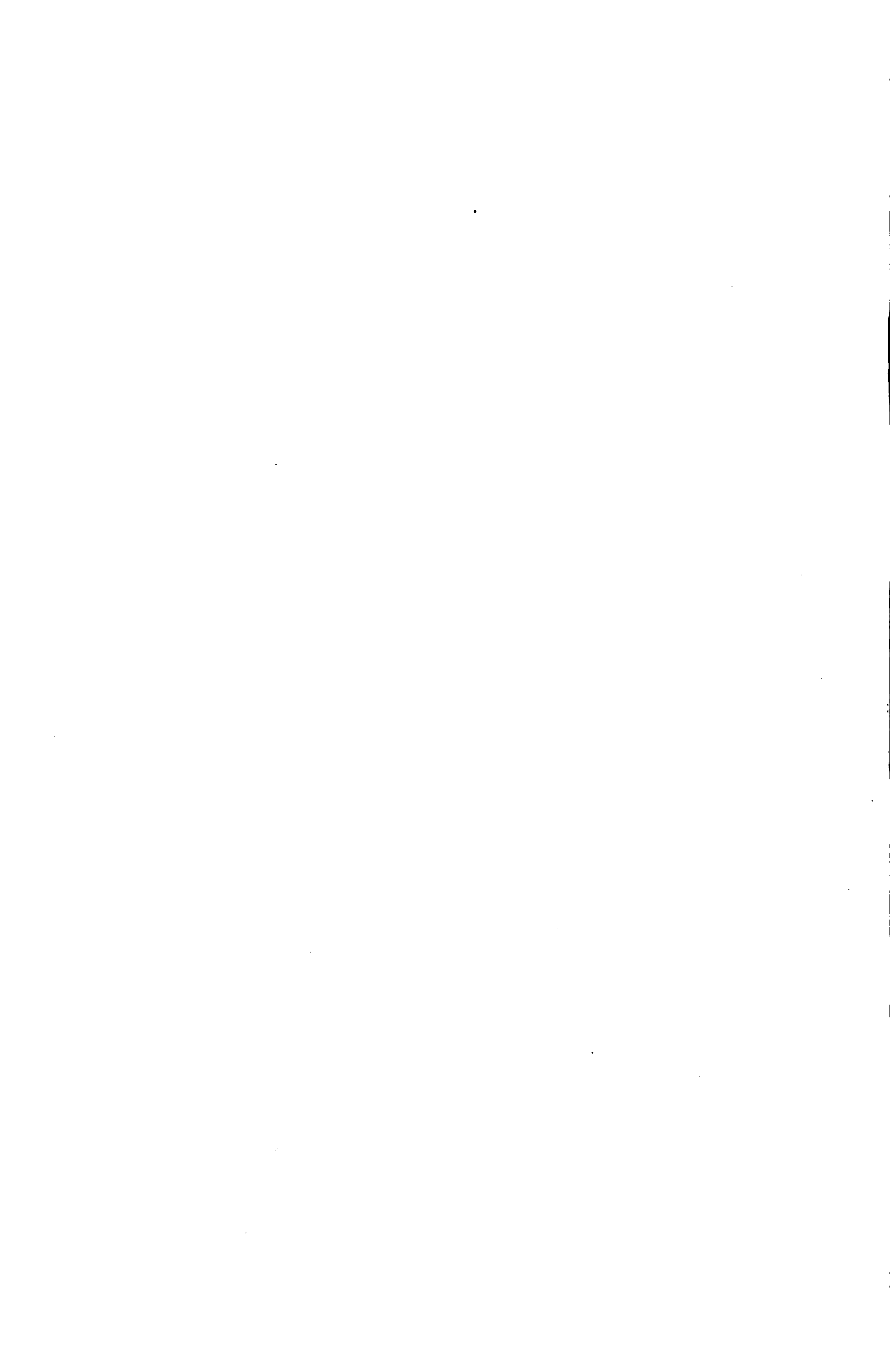

A 541446



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



BR
4
.T4



Theologische Studien und Kritiken

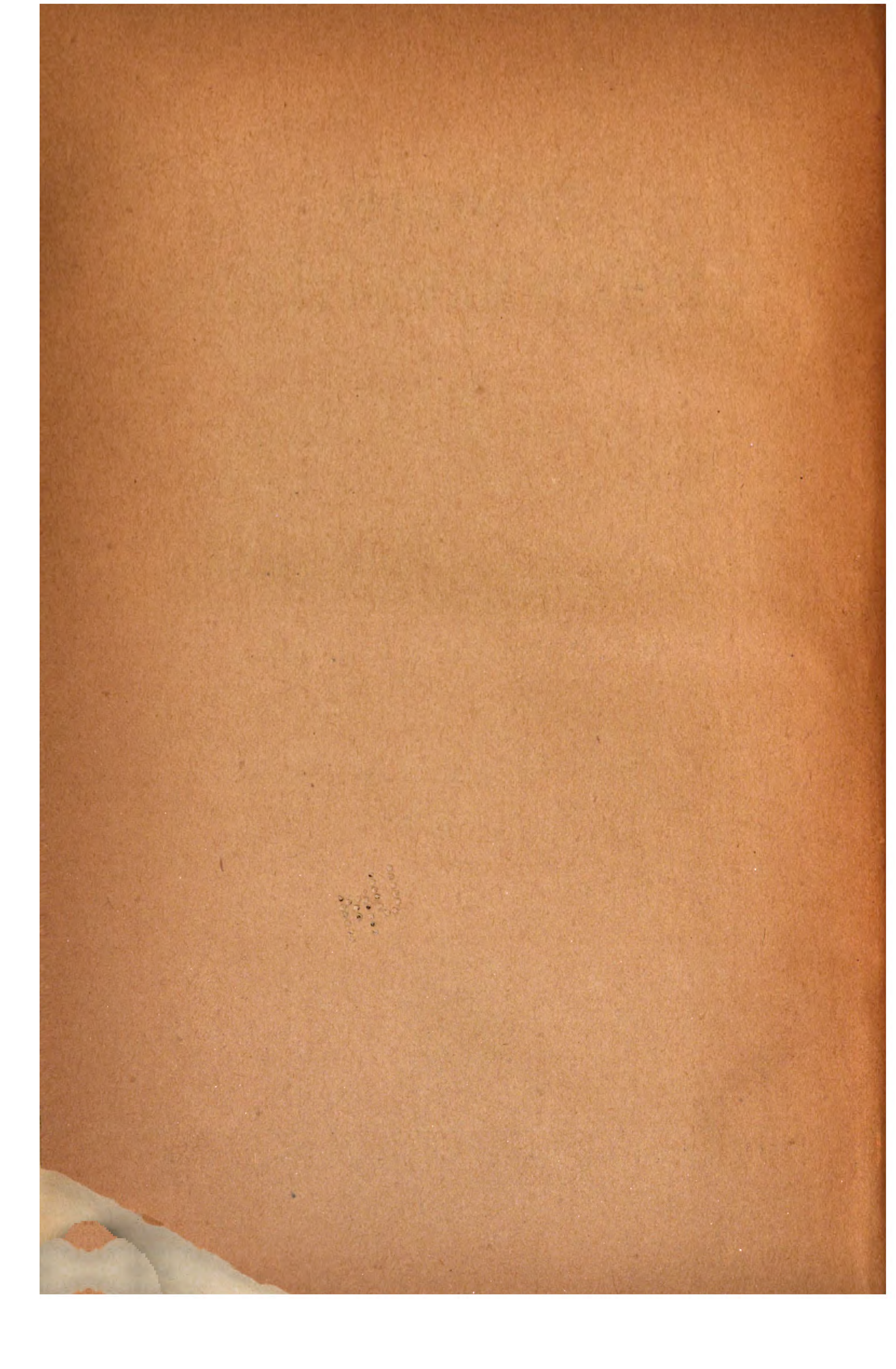
Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie

begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. C. H. Cornill, D. E. von Dobschütz und D. P. Kleinert
herausgegeben von
D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**

Zweiundneunzigster Jahrgang
1919



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1920



Compl. Sets
Oberlin Coll. Lib.
6-18-30
22090

Inhalt des Jahrganges 1919

Erstes Heft

Abhandlungen.

Seite

1. Lic. Herbert Preisker, Die Art und Tragweite der Lebenslehre Jesu 1
2. Lic. Heinrich Ernst, Die Frömmigkeit des Erasmus 46

Gedanken und Bemerkungen.

1. J. Frieboes, Die Rolle des Isaak in der israelitischen Geschichtschreibung 78

Zweites Heft

Abhandlungen.

1. D. Hermann Hering, Friedrich Schleiermachers Familienheimat und Vorfahren väterlicherseits 81
2. Prof. D. Dr. Gustav Hölscher, Die Entstehung des Buches Daniel 113

Gedanken und Bemerkungen.

1. B. Brüne, Zeugnis des Josephus über Christus 139
2. Lic. theol. Ernst Moering, Ἐγενόμην ἐν πνεύματι . . . 148
3. Prof. H. Mulert, Die angeblich älteste Schrift Schleiermachers . 155
4. Prof. D. Horst Stephan, Zwei ungedruckte Briefe Schleiermachers 168

Rezensionen.

1. Konsistorialrat D. Dr. G. v. Rohden, Eine neue Apologetik (J. Kaftan, Philosophie des Protestantismus). 172
2. H. Hering, Schleiermachers Braut (H. Meisner, Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut). 193

Miszelle.

F. Kattenbusch, Schleiermachers Wohnung in Halle 199

Drittes/Viertes Heft

(LUTHERANA II)

Abhandlungen.

Seite

1. D. August Hardeland, Luthers Erklärung des ersten Gebots im Lichte seiner Rechtfertigungslehre 201
2. Prof. D. Johannes Meyer, „In Gott“ und „an Gott glauben“ als Verdeutschung des credere in deum bei Luther 262
3. D. Otto Albrecht, Quellenkritisches zu Aurifabers und Rörers Sammlungen der Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers 279

Gedanken und Bemerkungen.

1. Lic. Emanuel Hirsch, Luthers Eintritt ins Kloster 307
2. D. August Hardeland, Luthers Darstellung des Rechtfertigungsbewußtseins als eines Mittleren im Sinne des Aristoteles 315
3. Prof. Dr. Karl Franke, Luthers Fabel vom Löwen und Esel und ihre politische Bedeutung 322
4. D. G. Kawerau, Eine Bannordnung von 1543 mit Luthers Approbation 327

Rezensionen.

1. D. Otto Albrecht, Die Berichte über Luthers Tod. Im Anschluß an Schubarts Sammlung 335
2. Prof. P. Flemming, Zu den Weimarer Lutherstudien . . . 354
3. F. Kattenbusch, Zu Luthers Entwicklung. (A. V. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis) 363

Miszellen.

F. Loofs, 1. Zur Frage nach dem Zeitpunkt des Durchbruchs evangelischer Erkenntnis bei Luther. 370
2. Aus der Dresdner Handschrift der ältesten Psalmenvorlesung Luthers 371
F. Kattenbusch, Das „Turmerlebnis“ Luthers 372

Abhandlungen

1.

Lic. Herbert Preisker
Pfarrer in Breslau

Die Art und Tragweite der Lebenslehre Jesu

Der Weltkrieg hat gewiß die Entwicklung der Kultur auf vielen Gebieten unterbrochen. Aber wenn die neue Zeit des erhofften Friedens anbrechen wird, dann wird auch die Kultur wieder ihre Macht entfalten; es sei hier nur an das große Gebiet der Technik erinnert. Je mächtiger die Kultur ihre Schwingen regt, je mehr wir in ihre Lebenswellen hineingezogen werden desto brennender wird die Frage: können wir Kulturmenschen und Christen zugleich sein, können wir noch Christen bleiben?

Eine Spannung zwischen Christentum und Kultur ist vorhanden, so lange es ein Christentum gibt. Ob ein Paulus die Ehe als etwas Minderwertiges, zum mindesten nur als etwas in das weite Gebiet des Erlaubten Fallendes hinstellt, ob der Verfasser des dritten Evangeliums das Armutsideal predigt, ein Tertullian und Minucius Felix den Besuch von Theatern und das Üben der Schauspielkunst wie den Luxus und das Verwalten

öffentlicher Ämter verbieten, ob der Katholizismus beider Stufen im Mönchtum das Ideal christlicher Vollkommenheit sieht, ob der Papst allen Modernismus verwirft oder der protestantische Prediger bei all seinem modernen Empfinden gegen den Indifferentismus der Wissenschaft kämpft, so sehr sie alle von einander unterschieden sind, es offenbart sich überall ein Zwiespalt von Christentum und Kultur. Es ist der Gegensatz, in dem überhaupt Religion und Kultur stehen. Er ist mit dem Wesen der Religion gegeben als der „Lebenshaltung und Lebensgestaltung, die zur empirischen Wirklichkeit Stellung nimmt von dem Beziehungsverhältnis zu einer Welt der Jenseitigkeit aus[1]), die ihr als letzte und höchste, als absolute Wahrheit gilt" [2]). Diese Tendenz zur Überweltlichkeit, die für jede Religion (auch den Buddhismus) gilt, an der aber das Christentum als Erlösungsreligion erst recht Anteil hat, muß Christenglaube und Kultur in Spannung bringen. Es fragt sich nur, ob dieser Gegensatz ein unüberwindlicher ist. Am ehesten macht sich diese Spannung natürlich dort bemerkbar, wo sich die christliche Religion in praktische Lebensführung umsetzt, d. i. in der Sittlichkeit. Christliche Frömmigkeit ist unmöglich ohne eine entsprechende Lebenshaltung. Denn der Gott des Glaubens ist zugleich Norm und Kraftquelle, Urbild und Ursache des Personenlebens. Gott ist die sittliche Macht, die als Ziel, als Ideal über der Menschheit steht. Darum ist das sittliche Guthandeln der Menschen der Gottesdienst, der wichtiger ist als alles kultische Handeln. Die christliche Sittlichkeit ist also praktisch angewandte christliche Frömmigkeit, die Beziehung des christlichen Gottesglaubens zur Welt. Damit ist gegeben, daß die christliche Sittenlehre der Punkt ist, an dem die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur am ehesten brennend wird. Da in Jesus der Ursprung des Christentums liegt, wird die Frage meistens dahin zugespitzt:

1) Von mir gesperrt.

2) G. Wobbermin, Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie (Sonderausgabe aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1910), S. 15.

Wie steht Jesu Lebenslehre zur neuzeitlichen Kultur? Wenn man bei Jesus von einer Lebenslehre spricht, so ist ein Mißverständnis auszuschließen. Jesus hat seine Aufgabe nicht darin gesehen, ein System der Moral auszubilden; vielmehr sind seine Worte gesprochen, wie es die mit dem Einzelfall gegebene seelsorgerliche Aufgabe erforderte. Lebenslehre Jesu ist also ein cum grano salis zu verstehender Ausdruck für die nachträgliche Zusammenfassung gelegentlicher Äußerungen Jesu über die sittlichen Grundfragen des Daseins, über seine und seiner Jünger Beziehung zur Welt.

Die Literatur, die sich mit der Lebenslehre Jesu befaßt, ist sehr groß, und in denkbar schroffster Weise stehen sich die Meinungen gegenüber. Im folgenden Abschnitt soll ein Überblick über die wichtigsten der aufgestellten Ansichten gegeben werden.

1. Überblick über die wichtigsten Auffassungen der Lebenslehre Jesu.

Da Joh. Weiß mit seiner Schrift „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ [1]) die ganze Frage neu beleuchtet hat und die ganze weitere Literatur eine Auseinandersetzung mit ihm ist, so ist es gerechtfertigt, den Überblick mit einer Darlegung seiner Ansicht zu beginnen.

In der ersten Auflage hat Weiß die Ethik Jesu nur in die grelle Beleuchtung des nahe gedachten Weltunterganges gerückt. In der zweiten hat er seinen Standpunkt genauer begründet, nicht ohne auch andere, von jener Stimmung freie Stücke in Jesu Sittenlehre anzuerkennen. Er sieht jetzt ein Nebeneinander weltflüchtiger und weltfreudiger ethischer Urteile. Den Grund für diese Doppelheit der Stimmung erkennt er in der jeweiligen psychologischen Verfassung Jesu, aus der heraus die Worte gefallen sind. Der prophetische Geist tritt „intermittierend“ auf. Die gewitterhafte Schwüle der Wendezeit wird nicht immer gleich stark empfunden, die Erregung und Spannung der Seele läßt nach. Dann erscheinen Welt und Menschen in freundlicherem

1) Erste Auflage 1892, zweite Auflage 1900.

Lichte und erfahren eine günstigere Beurteilung. Die Freude an den spielenden Kindern, an den Lilien des Feldes und den Vögeln unter dem Himmel kommt zu ihrem Recht. Aus solchem Empfinden heraus sind alle Gleichnisse und Sittensprüche geboren, die ohne scharfe und verletzende Spitzen in ihrer unmittelbar überzeugenden Kraft ewige Gültigkeit haben. Dasselbe gilt von den Auseinandersetzungen mit der pharisäischen Ethik. Auch das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, von einem Schriftgelehrten als Summe des Alttestamentlichen Gesetzes zusammengestellt, von Jesus als seinem Empfinden kongenial aufgegriffen, erinnert mit nichts daran, daß die Krisis der Welt vor der Tür steht. In allen diesen Worten ist er Mensch unter Menschen, ein Kind Gottes unter Gottes Kindern. In diesen Sittensprüchen sieht Weiß das Bleibende, das Bedeutsame an Jesu Ethik. Dagegen wird seine Lebenslehre schroff und düster, ganz eschatologisch, wo er als Prophet redet. Und nur dann spricht er aus seinem Berufsbewußtsein heraus. Das Diesseits mit seinen Aufgaben und Freuden verschwindet. Selbst mit einem Fuß schon in der künftigen Welt stehend, hat er seine Aufgabe nicht darin gesehen, die idealen und religiösen Gesichtspunkte zu zeigen, nach denen sie ihr Leben auf dieser Erde einrichten sollen, sondern die Menschen von den Erdendingen loszureißen. Die Hauptfessel, die die Welt um das Menschenherz wirft, ist der Reichtum. Er ist für Jesus der Vertreter der gottfeindlichen Welt, von seiner Seelenverderblichkeit ist er durchdrungen. Zu den Dingen, die den Menschen hindern, ins Reich Gottes zu kommen, hat Jesus auch die Bande des Familienlebens gerechnet. Wer ernstlich dem Gericht entgehen will, muß auch mit den gewohnten menschlichen Beziehungen brechen. Güter dieser Welt, wie hoch und göttlich sie an sich sein mögen, haben ihren Wert verloren, wo der Untergang der Welt bevorsteht. Im Blick aufs nahe Gericht gilt es, das Herz so freizuhalten von allem Sorgen, von Haß, Neid und Streit, daß es selbst den Feind lieben kann, d. h. nicht nur einen übelwollenden Nachbar, sondern selbst „den fanatischen Todfeind, der den Fluch des Himmels über den abtrünnigen Ketzer herabruft und vor Mißhandlung und tödlicher

Verfolgung nicht zurückschreckt". Und diesem Feind gegenüber wird nicht nur „lauwarmes Wohlwollen" gefordert, sondern Liebe, die den Fluch mit Segen und Mißhandlung mit Gebet vergelten kann. Erfüllbar ist solche Forderung aber nur bei Leuten, „denen Friede, Wohlbehagen und Schmerzlosigkeit nichts mehr gilt im Vergleich mit dem Himmelsbrot, das sie ersehnen", bei Leuten, die mit dieser Welt abgerechnet haben. So gehört also „das Gebot der Feindesliebe recht eigentlich in die eschatologische Predigt Jesu hinein"; es ist eine „Anweisung für die letzten Kampfeszeiten". Fern liegt allen sittlichen Geboten der Gedanke, damit die soziale Gemeinschaft zu fördern. Im Vordergrunde steht allein die Sorge um die eigene Seele. Daran ändert auch nichts der Begriff der Gerechtigkeit, des Stichworts der Bergpredigt. Nirgends ist damit ein positives Ideal weltlicher Sittlichkeit gegeben, gemeint ist nur die Gerechtigkeit, die der Mensch im Gericht durch Gottes Urteil empfängt. Gerechtigkeit ist also ein forensischer, und damit ein eschatologischer Begriff. So ist für Weiß die Ethik Jesu also nur zu begreifen, zum wichtigsten Teil jedenfalls, aus der Erwartung der großen Weltkrisis; sie bietet darum vornehmlich „Ausnahmegesetze", die in gewöhnlichen Verhältnissen unmöglich sind [1]).

---

1) Völlig zustimmend zu Weiß steht Alb. Schweitzer (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl., 1913, S. 232 ff.). Jesus wartet auf den Abbruch dieser Welt. Nicht die Sittlichkeit des Gottesreiches predigt er, sondern die Sittlichkeit, „die in dieser Welt von der Welt frei, zum Eintritt in das Gottesreich unbehindert macht", die darum mehr Buße als Ethik ist. Auch für A. Bonus (Religion als Schöpfung, 1909) ist die Bergpredigt der geniale Ausdruck der Moral der letzten Tage. „Morgen ist Weltende", diese Stimmung führt zur Gleichgültigkeit gegen ein soziales Leben auf Erden und fordert überall „die verwegenste Probe der Selbstaufopferungs-, Selbstwegwerfungsfähigkeit", die „Unbekümmertheit alles Tuns". Eschatologisch versteht auch W. Wundt die Lebenslehre Jesu. Stark mit dem Einfluß der Wendezeitstimmung rechnet auch E. Ehrhardt. Aber E. vermag nicht völlig Jesus im eschatologischen Rahmen unterzubringen. Die Endhoffnung konnte nicht alles entwerten, sondern ließ diesseitige sittliche Güter stehen, und die Gottesherrschaft, soweit sie bereits gegenwärtig in Jesus war, gibt die Kraft zu sittlichem Handeln, zum „Realisieren sittlicher Güter in der Welt" (Ehrhardt,

Nicht übersehen, aber wesentlich geringer wird der Einfluß der Eschatologie eingeschätzt bei Bousset [1]. Er sieht in Jesu Lebenslehre vornehmlich eine Ethik des hochgespannten sittlich-religiösen Individualismus. Neben den beiden Größen, Gott und dem einzelnen, versinkt die ganze menschliche Geschichte, die menschliche Arbeit und das menschliche Gemeinschaftsleben in Familie, Staat und Nation. Jesus stellt seine sittlichen Forderungen so, als stünde der Mensch losgelöst von allen diesen Beziehungen direkt und frei vor Gott. Die Wurzel dieser Sittlichkeit liegt in der Energie, mit der er den Blick auf Gott richtet, in der Energie, mit der er sich und seine Jünger unmittelbar unter Gottes Urteil stellt. Auf diesem Grunde mußte von selbst die weltabgewandte Betrachtung der Dinge erwachsen. Dazu kam für Jesus noch die Erwartung der Nähe des Weltendes. Alle Weltarbeit hat keinen bleibenden Wert, bald vergeht die Welt. Diese Stimmung gab jener Grundrichtung der Ethik Jesu die einseitig religiöse, weltfremde Form. Gewiß findet Jesus goldene Worte für Heiligkeit und Wert irdischer Ordnungen. Aber in solchen vereinzelten Äußerungen liegt nicht der Schwerpunkt seiner sittlichen Art. Im großen und ganzen hat er seine Jünger von Ehe, Beruf, Gemeinde, Staat und Recht gelöst, und den Reichtum hielt er für seelengefährlich. Hier läßt sich seine Art nicht mehr nachahmen. Trotzdem gibt uns Jesus damit die Grundrichtung für die heutige, in der Einzelausführung natürlich andersartige Sittlichkeit: ein Leben zu führen im ernsten Gefühl der Verantwortung vor den großen Gottesaugen. Und indem er den einzelnen gewiß an Gott, aber auch an die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten weist, hat er den später sich bildenden Formen sittlicher Gemeinschaft ihren vollen Wert erhalten [2].

Der Grundcharakter der Ethik Jesu, 1895). Auch Friedr. Paulsen ist in dieser Reihe zu nennen. Die Eschatologie führt zur Weltverneinung, eine christliche Welt ist darum ein „flagranter Widerspruch“ in sich selbst (Christliche Welt 1899, Sp. 227. Vgl. auch sein „System der Ethik“).

1) W. Bousset, Jesus (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1. Reihe, 2./3. Heft), 1907.

2) P. Feine scheinen noch am ehesten die Worte vom Aufgeben alles irdischen Besitzes, des Familienlebens und der Selbstverleugnung mit der

Ähnlich, aber noch vorsichtiger urteilt W. Herrmann[1]). Er anerkennt den Abstand der Ethik Jesu von den gegenwärtigen Aufgaben einer sittlichen Lebenshaltung. Jesus kennt zwar den Kaufmann, den Bankier, den Landwirt in ihrer Arbeit, aber kein Wort verrät, daß er sich den Wert und die Würde, die sittliche Bedeutung dieser Arbeit vorhält. Er verurteilt das Sorgen, und doch dient alle moderne Arbeit der Sorge um Nahrung und Kleidung. Alle unsere Arbeit bringt Ertrag, aber die Freude an diesem Ertrag verleidet uns Jesus gründlich durch sein vernichtendes Urteil über den Reichtum. Was Jesus von allem Sorgen um die Zukunft der menschlichen Gesellschaft unabhängig machte, war eben seine Weltauffassung, für welche die Welt keine Zukunft mehr hatte, sondern nur ein schnelles Ende. Freilich glaubt Herrmann den Einfluß dieser Stimmung nicht genau begrenzen zu können. „Von einzelnen Forderungen wird man vielleicht nur eine nennen können, die allein aus der Erwartung des nahen Weltendes zu verstehen ist, das Verbot, irdische Schätze zu sammeln.“ Weiterhin zeigt sich die Eschatologie in der stillen Ablehnung, mit der Jesus das Kulturleben und seine Ansprüche an sich vorübergleiten läßt. Nicht von dieser Erwartung aus zu verstehen sind aber die Worte, die den Verzicht auf den Besitz, auf die Ausübung der Gewalt, auf das Recht verlangen. Sie können jeden Augenblick für den einzelnen Pflicht werden. Sie heben die Sittlichkeit über die Sphäre des Rechts hinaus, daß sich niemand vor dem Zwang des sittlich Notwendigen hinter eine Summe von Vorschriften verkriechen kann. Vor allem wendet sich Herrmann gegen die Neigung,

---

Eschatologie zusammenzuhängen. Dagegen ist ihm zweifelhaft, ob sich die Erwartung der nahen Wandlung aller Dinge auch in der stillen Ablehnung des gesamten Kulturlebens bemerkbar macht. Der eigentliche Grund dafür dürfte doch wohl die Richtung auf Gott sein, das rein religiöse Ziel der Aufrichtung der Gottesherrschaft. Darum weisen alle Worte Jesu über unser irdisches Leben hinaus, sie tragen den Stempel der Überweltlichkeit an sich. Sie weisen auf einen Zustand der Dinge, wo sie in vollem Umfang erfüllt werden, auf die Verwirklichung des Reiches Gottes (Theologie des Neuen Testaments, 1910, S. 169 ff.).

1) W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu, 1907.

das Gebot der Feindesliebe aus der kurzen Perspektive verstehen zu wollen. Soll das Wort die Erhabenheit über den Feind ausdrücken, die Erhabenheit des von der untergehenden Welt gelösten Menschen, dann ist das Entscheidende solches Verhaltens nicht Liebe, sondern Lieblosigkeit. Aber auch wo die sittlichen Weisungen Jesu von der Enderwartung abhängig sind, sind sie nicht wertlos. Gerade sie zeigen die wunderbare Energie, der das ewige Ziel das allein Entscheidende ist in allen Entschließungen. Diese Worte sind nicht für wörtliche Befolgung zu pressen, sondern zu werten als Zeugnisse einer einheitlichen sittlichen Gesinnung und als Wegweiser zu einem Leben in gleicher sittlicher Freiheit und Zucht [1]).

Wesentlich anders steht in dieser Frage Erich Haupt. Nicht die Erwartung der Weltkatastophe bestimmt Jesu Lebenslehre, sondern diese ist ganz beherrscht von der leidenschaftlichen Richtung der Seele auf Gott zu, auf die Vollendung des Gottesreiches. Dies Gottesreich ist eine Summe von Gütern eigener Art, und das wesentlichste Heilsgut ist die Gemeinschaft mit Gott. Da dies Gut mit Jesus in die Welt gekommen ist, ist die Sittlichkeit, die Jesus fordert, nicht Bußpraxis zum Eintritt in die kommende Welt, sondern schon Leben dieses Gottesreiches,

1) Zustimmung findet Herrmann bei H. J. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I, 1911, S. 242 ff. — Hier mag noch Wernles Auffassung (Jesus, 1916) berührt werden. Aus der sogenannten kurzen Perspektive wird ein Verbot verständlich wie das, die Leute unterwegs zu grüßen, das schroffe Wort über die Familie und das Wort vom Schwert, das er bringen will im Gegensatz zum Frieden. Hier bringt das abschließende Gemälde der Zukunft einen letzten herben Zug hinein. Aber aus dieser Erwartung läßt sich der letzte Sinn der uns schroff anmutenden Worte Jesu nicht verstehen. Vielmehr ist Jesu Ethik ganz Personenethik. Sie ist nicht von dem Gesichtspunkt aus orientiert, ob man so oder anders am besten miteinander leben kann, seine Fragestellung lautet vielmehr: was ist der Seele des Menschen wichtig angesichts der Ewigkeit? Es ist der Standpunkt des religiösen Individualismus. Daß Jesus seine besonderen Forderungen im Bewußtsein, das letzte Gotteswort zu bringen, gestellt hat, ist nicht zu verkennen. Aber das zeitlose Evangelium, wie es die Bergpredigt zusammengefaßt hat, ist motiviert durch das, was nur im weiteren Sinne Endhoffnung zu nennen ist, durch den Blick auf die Bestimmung der Menschenseele für die Ewigkeit.

und zwar überweltliches Leben. Dies Leben bringt Jesus in seinen Sittensprüchen in plastischer, individualisierender Form zum Ausdruck. Die wörtliche Befolgung der Gebote kann einmal geboten sein, aber dieser äußere Gehorsam ist weder immer nötig, noch ist er, wo er erfolgt, das Wesen der Sache. Seine Worte sind nicht äußere Regeln, sondern bildlicher Ausdruck für die mit der Gottinnigkeit gegebene Gesinnung, nur die für einen Einzelfall berechnete emblematische Darstellung der rechten Gesinnung auf Grund der einzig-einen Einstellung der Seele auf Gott hin. Mit der Endhoffnung hat also die Ethik Jesu nichts zu tun. Eschatologisch kann sie nur im weitesten Sinn dieses Wortes genannt werden, insofern als sie an einem überweltlichen Ziel, an Gott und der Ewigkeit, orientiert ist. Freilich arbeitet Jesus mit demselben Begriffsalphabet wie die Apokalyptik, so daß als Eschatologie angesehen wird, was bei nur formalem Zusammenhang mit dieser Endhoffnung etwas völlig Neues ist [1].

Den Abstand der Ethik Jesu von den Anforderungen des heutigen Lebens verkennt auch Ph. Bachmann [2]) nicht. Er läßt keinen Zweifel, daß Jesu energische Forderungen, nach dem überweltlichen Reich Gottes zu trachten, manchen als gut christlich geltenden Lebensgestaltungen unserer Zeit widersprechen, ja jede Vertiefung in die Gegenwart wehren. Freilich den Einfluß der Eschatologie setzt Bachmann dabei so gut wie gar nicht ein. Von wo aus versteht er nun Jesu Eigenart? Da Jesus kein System der Sittlichkeit aufstellen will, sondern irrende Menschen zurechtweist, so knüpft seine praktisch seelsorgerliche Belehrung an gegebene Verhältnisse an. Kunst und Wissenschaft gab es in Israel als außerreligiöse, profane Größen nicht, die Volkswirtschaft bewegte sich in den einfachsten Bahnen. Wie sollte Jesus da zu allen Fragen einer hochentwickelten Kultur Stellung nehmen?

---

1) E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1895. Ähnlich E. Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi, 1903 und J. Wellhausen, Israelitische nnd jüdische Geschichte, 1914.

2) Ph. Bachman, Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1904.

Die schroffen Worte Jesu sind nicht Allgemeinregeln, sondern nur Beispiele für sittliche Pflichten eines einzelnen in besonderen seelischen Zuständen und besonderen Lebenslagen. Zudem fehlen bei Jesus auch nicht die Töne, welche die Arbeit und Kulturgüter (z. B. Besitz) anerkennen. Es regelt sich die Stellung zur Welt nach dem Glauben an das Reich Gottes. Die Jünger Jesu sind von den Ordnungen der Welt gelöst, wo diese zur Versuchung werden, der Arbeit fürs Reich Gottes untreu zu werden; die Jesusjünger werden in die Welt hineingewiesen, sofern der Dienst an ihr einen inneren Zusammenhang mit dem Reich Gottes hat [1]).

Noch einer anderen Reihe von Darstellungen der Lebenslehre Jesu haben wir uns zuzuwenden, wo jegliche zeitgeschichtliche Bedingtheit, jeder auch nur formelle Zusammenhang mit der Eschatologie fehlt, wo man eine möglichst moderne, neuzeitliche Ethik bei Jesus findet. Ad. von Harnack [2]) weiß, es ist für Jesus die letzte Stunde, aber für das Verständnis der Sittenlehre Jesu berücksichtigt er das nicht. Denn am Horizont lag für Jesus nicht nur das Gericht, sondern ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, und zur Arbeit in und für dieses Reich ruft er auf. Gewiß fallen auch herbe Worte. Aber nicht weltverneinende Askese spricht aus ihnen, nicht das welterschütternde Rollen und Grollen der heranbrausenden Katastrophe klingt durch sie hindurch, sondern die Souveränität und Ausschließlichkeit des Verhältnisses zu Gott und die Pflicht der Liebesgesinnung, die den Gegner mit Sanftmut entwaffnet. Zu allem soll diese Liebe fähig sein, selbst dazu, auf die Verfolgung des Rechts zu verzichten. Dabei können Jesu Vorschriften in gewissem Grade mit

---

1) Kulturferne Worte anerkennt auch G. Heinzelmann, Jesus und die Kultur (Konservative Monatsschrift 1913, S. 589 ff. und 696 ff.). Aber es liegt keine durch die Eschatologie bedingte Weltverneinung vor. Vielmehr gilt einerseits, daß für Jesus alles, was aus Gottes Hand kommt, gut ist, dazu gehört die Natur und das Leben. Wo sogenannte weltverneinende Forderungen vorliegen, handelt es sich um Darangabe von Gütern um der Sündhaftigkeit der Menschen willen.

2) Wesen des Christentums, 1913.

den Anforderungen des modernen Lebens zusammenstoßen. So kann der Staat z. B. nie, ohne sich selbst aufzugeben, auf die Verteidigung seines Rechts verzichten. Aber dadurch verliert ein solches Wort Jesu nicht an Wahrheit. Zweck und Gelegenheit, bei der es gesprochen, erklären auch die Grenzen, die seiner Geltung gezogen sind. Jesus hat eben an einen Fall, wie der angeführte ist, nicht gedacht, als er Matth. 5, 38 ff. sprach. Die Forderung der Liebe bis zur Selbstentsagung wird dadurch nicht aufgehoben. In solcher Liebe sollen die einzelnen mitarbeiten, daß ein Volk von Brüdern werde. Eine Gemeinschaft von Menschen soll das Evangelium stiften, so umfassend wie die menschliche Arbeit und so tief wie die menschliche Not. Reichtum und Besitz sollen dabei mithelfen. Wem solche Güter zufallen, soll sich als Haushalter über seine Schätze im Dienst des Nächsten ansehen. Die Erdengüter werden dabei wohl als eine große Gefahr für die Seele erkannt, aber sie „sind nicht des Teufels, sondern Gottes". Sie werden als wichtige Posten eingestellt mit in den Kampf gegen Armut und Elend, die Jesus beseitigen will. Jesus gibt zwar keine Anweisungen, wie der Reichtum zu verwenden ist, er bietet kein soziales Programm, aber die Grundzüge menschlicher Bedürfnisse, Wohnung, Reinlichkeit, zureichendes tägliches Brot hat er gestreift und ihre Befriedigung für nötig erachtet. In dem Glauben an den unendlichen Wert der Menschenseele und in der Einschätzung der Armen als Brüder soll die geforderte Hilfe einsetzen und so einen starken Sozialismus heraufführen Bei alledem übersieht auch Harnack nicht, daß Jesus kein Wort spricht über den Wert der Arbeit und über einen Kulturfortschritt. Der Grund dafür liegt in der Kultur selbst, sie kann den Menschen nicht selig machen. Doch auch der Kulturfortschritt steht nicht außerhalb des Gedankenkreises Jesu. Ihm schwebt eine gewaltige innere Umwälznng der Menschheit vor. Die rechte Gotteserkenntnis wird dann die Menschen zu Gottes Helden werden lassen, die mit ihren anvertrauten Pfunden wuchern und arbeiten im Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens. Alles Arbeiten, alles Fortschreiten geschieht dann im Dienst Gottes und ist vom Licht des Ewigen umflossen. So trägt bei Harnack die

Lebenslehre Jesu den Charakter der Allgemeingültigkeit für alle Zeiten. Sie schöpft aus überweltlicher Erfahrung und ist übergeschichtlich.

Noch moderner mutet uns Jesu Ethik in dem Verständnis, in der Darstellung Jakobys[1]) an. Die Grundtugend, die Jesus fordert, ist die Liebe. Sie ist einerseits Selbstliebe, d. h. Liebe zum eigenen für die Ewigkeit bestimmten Ich, anderseits Nächstenliebe. Die Selbstliebe kann unter besonderen Bedingungen einen Menschen zum Verzicht auf die Güter und Freuden dieser Welt verpflichten, wenn sie der ewigen Bestimmung der Seele zu gefährlich werden. Das sind aber nur Einzelfälle, Ausnahmen. Damit ist die Erde und ihre Fülle noch nicht entwertet. Nicht Entsagen ist Jesu Regel, sondern innere Freiheit der Welt gegenüber. Erwerb und Besitz irdischer Güter wird vorausgesetzt, nur das Trachten nach Schätzen als seien sie das Beste, wird verworfen. Die Apostel mußten alles verlassen mit Rücksicht auf ihren besonderen Beruf, aber darüber hinaus verlangt Jesus nur die Bereitschaft, Hab und Gut in den Dienst des Reiches Gottes, der dienenden Liebe zu stellen, überhaupt die prinzipielle Bereitschaft zum Verzicht, das Haben, als hätte man nicht. Wo der Besitz als Bedingung gemeinsamen Lebens gewertet wird, ist von selbst gegeben, daß auch der zweite Hauptfaktor des öffentlichen Lebens ähnlich beurteilt wird, die Arbeit im Beruf. Daß Jesus die Arbeit als solche gewertet hat, zeigt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge; und von aller Arbeit wird Haushaltertreue verlangt. Ist der Jünger Jesu erst mit Besitz und Beruf in die Öffentlichkeit getreten, erfreut er sich des Schutzes des Staates über sein Eigentum, dann ist klar, daß er dem Staat Gehorsam leistet. So erfährt das öffentliche Leben positive Anerkennung. Ebenso hat Jesus das Familienleben, die Ehe als heilige Gottesordnung gewertet. Und wie er für die Harmonie des Familienlebens und darüber hinaus für Freundschaft Verständnis hat, so überhaupt für alles Schöne in Natur und Kunst.

---

1) H. Jakoby, Neutestamentliche Ethik, 1894 (Erstes Buch: „Die Lehre Jesu"; S. 1—149).

Über den vorausgeschauten Untergang Jerusalems klagt gewiß die Liebe, die trotz aller Abweisung bitter leidet unter dem kommenden schweren Geschick der Stadt, klagt gewiß der Gottesprophet, der darin das Gericht für die Abweisung seiner Botschaft sieht, aber ebenso spricht aus der Klage der Schmerz des Kunstfreundes, den die Zerstörung der vielen Kunst wehmütig berührt. Mit ganz neuzeitlichem sittlichem Empfinden steht der Jesus eines Jakoby vor uns. Jahrhunderte sind seit seinem Erdenleben dahingerauscht, ein merklicher Gegensatz der Lebenslehre Jesu zur modernen Anschauung hat sich nicht eingestellt [1]).

Der Überblick hat gezeigt, wie ganz verschieden Jesu Ethik verstanden wird. Von denen, die aus ihr nur die eschatologische Musik heraushören, die der Welt das Sterbelied bald in wilden, grellen Disharmonien, bald resigniert und melodienarm aufspielt, über die, welche die Lebenslehre Jesu von seinem religiösen Individualismus aus verstehen, zu dem die Eschatologie noch steigernd hinzukommt, und die, welche nur noch einen formalen Zusammenhang mit der Endhoffnung anerkennen, sind wir schließlich zu denen gelangt, für die Jesu Ethik übergeschichtlich und überzeitlich ist, die in ihr eine ganz moderne Lebenslehre finden. Wer hat nun recht? Zunächst aber handelt es sich um die Frage nach der rechten Methode für eine geschichtlich begründete Entscheidung.

2. Die religionsgeschichtliche Methode und die Frage nach der Lebenslehre Jesu und ihrer Bedeutung.

Die große Umwälzung auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzte, war nötig, um für die Probleme, die mit der Gleichförmigkeit und Verschiedenheit der Evangelien gegeben waren, die Augen zu öffnen. Seit dem Urteil des Wolfenbütteler Fragmentisten „wir haben Grund, dasjenige, was die Apostel in ihren Schriften

1) Ähnlich ausgleichend sprechen G. Heinrici, Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäß? 1904 und J. Hauri, Das Christentum der Urgemeinde und das der Neuzeit (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte), 1901.

vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben selbst ausgesprochen und gelehrt hat, gänzlich abzusondern", ist das Problem herausgestellt, um das sich letztlich die Evangelienforschung dreht, nämlich die Frage: wieweit und wie können wir den geschichtlichen Jesus erkennen, wieweit können wir hinter die Überlieferung kommen und den wirklichen Jesus erkennen? Auf literarkritischem Wege versuchte man zunächst die Frage zu lösen, man wollte die Quellen sehen, auf denen unsere Evangelien fußen. Fleißige, ernste Arbeit kam schließlich zur sogenannten Markushypothese, die in ihrer heutigen Fassung bekanntlich besagt: Unsere drei ersten Evangelien lassen sich in ihrem Hauptkomplex auf zwei Quellen zurückführen. Die eine dieser Quellen ist unser Markusevangelium oder eine von allen drei Evangelisten benutzte, von Markus aber am treuesten wiedergegebene Schrift; die andere Quelle wird, weil sie vornehmlich Redestoffe bot, Redequelle genannt [1]). Darüber hinaus sind auch in neuester Zeit übereinstimmende und gesicherte Ergebnisse freilich nicht erreicht. Welche Evangelienliteratur setzt Markus voraus, welches ist das Verhältnis des Markus zur Redequelle, welchen Umfang hatte letztere, lag sie dem Verfasser des dritten Evangeliums in gleicher Gestalt vor wie dem Verfasser des ersten Evangeliums? Das sind nur einige von den vielen Problemen, die mannigfache, oft voneinander stark abweichende, manchmal auch vorschnelle Antworten gefunden haben.

Die Unsicherheit der Ergebnisse dieser literarkritischen Arbeit — so wertvoll und unbedingt nötig sie ist — muß ein Fingerzeig sein, daß wir so allein der Hauptfrage nicht näher kommen. Mögen wir auch besonders seit den Arbeiten von Harnack und Wellhausen wissen, daß für die Stoffaufzeichnungen der drei

---

1) Im 4. Evangelium tritt das Lehrhafte sehr stark hervor. Ein Ereignis wird oft zum Ausgangspunkt lehrbafter Erörterungen (z. B. Kap. 4 Jesus das lebendige Wasser). Die Reden Jesu sind durch die Individualität des Verfassers hindnrchgegangen. Die Glaubens- und Heilserfahrung der apostolischen Zeit sind in die Darstellung des irdischen Lebensbildes Jesu mit einbezogen. Der geschichtliche Wert dieses Evangeliums ist darum geringer als der der drei ersten. Es ist darum in der vorliegenden Arbeit nicht verwertet.

ersten Evangelien beinahe ausschließlich die Gemeinden Palästinas in Betracht kommen, d. h. daß die Überlieferung auf heimischem Boden aufgezeichnet wurde, erreicht ist doch damit nur dies: der Abstand zwischen Markus einerseits und Matthäus und Lukas anderseits ist verringert, aber nicht der Abstand zwischen dem Jesus der Evangelien und dem Jesus der Geschichte. So ist es gekommen, daß in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts ein gewisser Stillstand auf diesem Arbeitsfeld eingetreten ist.

Neues Leben kam erst wieder in die Arbeit, als die Gedankenwelt des Spätjudentums zum Verständnis der Evangelien herangezogen wurde. Baldensperger [1]) unternimmt es, vom Boden der jüdischen Apokalyptik aus den geschichtlichen Messiasanspruch Jesu zu erfassen. Schmoller [2]) und Joh. Weiß [3]) suchen die historischen Grundlagen der Reich-Gottes-Vorstellung auf. Eins aber ist klar: Soll bei dieser Arbeitsweise etwas Gründliches herauskommen, ein wirkliches Vordringen zum Jesus der Geschichte und ein wirkliches Verständnis für das Intuitive, Schöpferische seiner Persönlichkeit gewonnen werden, dann müssen die Verbindungslinien von der Welt der Evangelien zum Spätjudentum ehrlich und rückhaltlos gezogen werden, aber ebenso müssen die Unterschiede fein und verständnisvoll herausgefühlt werden. Es ist von kaum zu überschätzendem Wert, die Evangelien geschichtlich, d. h. vom Boden ihrer Zeit aus zu verstehen Aber zu einer richtigen Würdigung gehört auch, genau festzustellen, wieweit neues, über die Umwelt hinausführendes Gut in der Evangelienliteratur vorliegt. Denn gerade in dem Originellen, Neuen zeigt sich die schöpferische Kraft und damit die Eigenart und Größe einer Persönlichkeit. Gerade in dem Originellen kann man das Eigenste einer Persönlichkeit erlauschen. Es ist doch

1) Wilh. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Licht der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 1888.

2) O. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments, 1891.

3) Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1. Aufl. 1892 2. Aufl. 1900.

so, daß wir bei einer geschichtlichen Größe, zumal wenn sie, wie es bei Jesus der Fall ist, nichts Schriftliches hinterlassen hat und wir ganz auf Mitteilungen anderer angewiesen sind, sonderlich in den Punkten, wo sie von ihrer Mitwelt abhängig ist, am allerwenigsten feststellen können, wieweit wir uns in ihrem Gedankenkreis bewegen, und wieweit die Überlieferung zu Worte kommt. Wo wir aber in der Tradition über eine Persönlichkeit wirklich neue Gedanken, die über die Zeitgenossen hinausliegen, entdecken, da spüren wir ihren kraftvollen Herzschlag. Und in dieser Überlieferungsreihe kommt das Wenigste aufs Konto der Berichterstattung. Denn Neuschöpfung ist nicht ihre Art, sie gibt vielmehr Bekanntes nur weiter. So ist also eine wichtige Aufgabe geschichtlicher Forschung, das Neue in der Gedankenwelt der zu erfassenden Persönlichkeit zu erkennen. Denn nur so kann man ihr gerecht werden. Es gilt auch: Nicht damit schon ist eine Person begriffen, daß die einzelnen Elemente ihrer Geistesart aus dem zeitgenössischen Gedankenkreis restlos erklärt zu sein scheinen, wenn ihr Geistesleben als Rechenexempel verstanden wird, dessen einzelne Posten die von außen aufgegriffenen Momente sind, sondern dann erst kann man von einem Verständnis einer Persönlichkeit reden, wenn gerade das Geniale, das Unvergleichbare herausgefühlt ist. Einen großen Mann ganz, restlos vom Boden seiner Zeit aus begreifen zu wollen, ganz und nur aus Mitgaben seiner Zeit zusammengestellt sein zu lassen, heißt ihn um den Ehrennamen einer selbständigen Persönlichkeit bringen. Es läßt sich darum auch die Frage nach dem Jesus der Geschichte nur so einer Lösung zuführen, daß die Evangelien vom Boden ihrer Zeit aus daraufhin geprüft werden, wieweit liegen Übereinstimmungen, aber erst recht, wieweit liegen Verschiedenheiten vor, bieten die Berichte über Jesus Neues. In diesem Originellen spüren wir einen Hauch des Geistes Jesu, haben wir ein Stück des geschichtlichen Jesus. Denn wenn die Männer, die wir in der Evangelienliteratur an der Arbeit finden, wirklich nicht originell und groß erscheinen, so bleibt diesem Neuen das Vorrecht, es aus einem anderen Quell geflossen sein zu lassen, als der ist, der in den Evangelisten sprudelt. Der Urgemeinde

die schöpferische Kraft zutrauen, ist erst recht kühn und gewagt. So bleibt nichts anderes übrig, als in den originellen Zügen der Evangelien Jesu eigenste sittliche Welt zu sehen. Natürlich dürfen wir uns nicht einreden, damit unbedingt sichere Ergebnisse zu haben. Über Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten kommt, wie nirgends, auch hier die Wissenschaft nicht hinaus. Aber die eben gezeichnete Methode ist vom geschichtlichen und psychologischen Ermessen aus der gewiesene Weg, den wirklichen Jesus aus dem Nebel der Überlieferung zu fassen.

Es sind in neuerer Zeit Stimmen laut geworden, die vor der religionswissenschaftlichen Methode warnen, als löse sie das Evangelium als selbständige Größe auf und setze seinen Wert herab. Aber wir sahen schon, wenn die Methode sachgemäß gehandhabt wird, dann erscheint das Evangelium nicht als ein Gemenge früher schon vorhandener Gedankengänge, vielmehr zeigt gerade diese Art der Forschung das Schöpferische der Person Jesu, der in erstarrte Gedankengefüge kraftvolles Leben bringt und über Gegebenes weit hinausgeht.

Bei solcher religionsgeschichtlichen Methode ist zunächst darauf zu achten, daß zum Vergleich möglichst verwandte Strömungen herangezogen werden, denn nur dann hat man die wirkliche Umwelt, und nur dann lassen sich möglichst zahlreich die Parallelen ziehen. Und weiter gilt das Gesetz, daß Leben immer nur an Leben gemessen werden kann. Es müssen also immer nur wirklich stark pulsierende Bewegungen des religiösen Lebens berücksichtigt werden, denn sonst erscheint auf schwachem, leisem Hintergrund leicht als ursprünglich urwüchsige Kraft, was in Wirklichkeit diesen Namen nicht verdient.

Diese allgemeinen Grundsätze auf die hier vorliegende Arbeit angewandt, werden den Gang der Untersuchung rechtfertigen. Es handelt sich um die Sittenlehre Jesu. Die entscheidende Frage dabei ist: Wieweit ist sie beherrscht von der Eschatologie? Wer sich im Spätjudentum nach verwandten Geistesrichtungen umsieht, dem drängt sich von selbst die jüdische Apokalyptik als die gegebene religionsgeschichtliche Parallele auf. Sie ist der nächst-

liegende Typus einer ganz von der Erwartung des Abbruchs dieser irdischen Verhältnisse beherrschten Gedankenwelt. Sie ist auch eine wirklich lebendige Geistesströmung, die, wo sie verbreitet war, das geistige Leben in Wallung brachte. Von ihr aus wird sich zeigen, ob und wieweit sich Schöpferisch-Selbständiges in der Ethik der Evangelien findet und damit, wo wir Jesu eigenste sittliche Welt haben. Das ist die erste wichtigste Vorfrage, die es zu erledigen gilt.

Aber diese religionsgeschichtliche Methode führt uns auch an die Hauptfrage heran: Wieweit ist die sittliche Geisteswelt Jesu eschatologisch? Durch den angestellten Vergleich mit der jüdischen Apokalyptik sind die charakteristischen Züge der Ethik Jesu gerade von einer Ethik her herausgearbeitet, die bewußt Wendezeitstimmung vertritt. Soll der Eintritt der Eschatologie in Jesu Lebenslehre festgestellt werden, dann ist nur zu untersuchen, welcher Art die Unterschiede zur Apokalyptik sind, die der Vergleich ergeben hat. Es ist zu fragen: Liegen nur graduelle Unterschiede vor oder prinzipielle, herrscht der gleiche Geist wie in der Apokalyptik, nur mehr oder weniger angespannt, oder ein andersartiger vor, ist das gleiche oder ein neues Prinzip treibende Kraft? Im ersten Falle ist die Ethik Jesu als eschatologisch erkannt, im zweiten Falle nicht. Dabei sind zwei gefährliche Klippen vermieden: Die Berührungspunkte zwischen beiden Größen sind gezogen, und der Gefahr einer Voreingenommenheit gegen die Eschatologie ist vorgebeugt. Ebenso ist einer subjektiven Neigung für die Eschatologie möglichst gewehrt, denn die Unterschiede zur Apokalyptik sind herausgestellt. So haben wir auch einen Weg gefunden, die gewiß schwierige Frage zu beantworten. Freilich hängt das abschließende Urteil noch von vielerlei anderen sehr wichtigen Faktoren ab, die hier nicht alle erörtert werden können, so vornehmlich von dem Verständnis der Person Jesu und ihrer Stellung im Gottesreich überhaupt. Hat Jesus keine andere Stellung in der Gottesherrschaft wie der Täufer, bringt er diese nicht, sondern wartet er nur auf ihr Hereinbrechen wie viele andere vor ihm auch, bloß noch leidenschaftlicher, dann kann er auch nur eine Sittlichkeit predigen, die in

dieser Welt den einzelnen von der Welt frei macht zum Eintritt ins Reich Gottes, dann ist seine Ethik etwas Vorübergehendes, das der Lebenslehre, die im Reich Gottes gilt, Platz machen muß. Ist Jesus dagegen die Verkörperung der Gottesherrschaft, dann bringt er mit seinem Leben auch die sittlichen Kräfte und Wahrheiten des Reiches Gottes, die als solche bleibende Geltung haben. Diese und andere nahe liegende Fragen sind hier nicht zu entscheiden. Wir gehen jetzt einen anderen Weg, der zwar noch nie beschritten, trotzdem seine Berechtigung hat.

Zur Orientierung sei im folgenden Abschnitt kurz das Wesen der jüdischen Apokalyptik dargetan.

3. Die jüdische Apokalyptik[1]).

Die apokalyptische Strömung im Judentum war bedingt durch die Spannung zwischen dem alten, national bedingten religiösen Glauben an eine herrliche Zukunft des Volkes und der dunklen, traurigen Gegenwart. Angeknüpft hat sie an den Prophetismus.

Die Notlage des Volkes war zur Zeit der apokalyptischen Schriftsteller groß. Von außen wurde es durch Fremdherrschaft gedrückt, im Innern war es zerrissen in verschiedene einander bekämpfende Parteien. Nicht herrschen, nicht gebieten, wie es die alten Verheißungen kündeten, konnte das Volk; in eigene Ohnmacht versunken, diente es fremden Herren. Ein frommer Jude konnte dennoch nicht an den Verheißungen Jahves irre werden. Was war da natürlicher, als daß man sich an der Propheten Weissagung klammerte und sich eifrig mit ihnen beschäftigte, bei ihnen Trost und Hoffnung zu holen. Aber die Propheten wurden nicht so sehr als Mahner und Wegweiser ihrer Zeit verstanden, als vielmehr als Hellseher, die eine herrliche Zukunft

---

1) Als literarische Denkmäler kommen vornehmlich in Betracht: Das Buch Daniel, das klassische Buch aller Apokalyptik (noch vor 165 v Chr. abgefaßt); das äthiopische Henochbuch (6—7 Dezennien v. Chr.); das slawische Henochbuch (noch vor dem Jahre 70). Aus der Zeit der letzten Hasmonäer rühren die Psalmen Salomos her. Bald nach des großen Herodes Tode ist wohl die Assumptio Mosis geschrieben, bald nach dem Jahre 70 n. Chr. wahrscheinlich die syrische Baruchapokalypse; schließlich ist wohl das 4. Esrabuch um 80 n. Chr. anzusetzen.

des Volkes vorausahnten. So ist's natürlich, daß die apokalyptische Literatur sich im Stil und teilweise im Inhalt an die altisraelitische Prophetenliteratur anlehnte. Es sei hier nur daran erinnert, daß in der Form (Bilder, Vision, Audition), in dem hoffnungsfrohen Glauben an eine bessere Zukunft, in dem Anspruch, den Geschichtslauf zu deuten, in der Verbindung von Ermahnung und Belehrung, im Erwachen der messianischen Hoffnung und im Erstarken des Nationalismus die Apokalyptik den Prophetismus weiterführt.

Freilich seit den Tagen eines Esra konnte man den Schriftgelehrtenmantel nicht mehr ganz ausziehen, und auf sein Konto ist wohl der Schematismus und sind die kleinlich berechnenden Spitzfindeleien zu setzen. Aber auch davon abgesehen ist die Apokalyptik nicht die gradlinige Fortsetzung des israelitischen Prophetismus. Das hängt schon mit der veränderten Zeitlage zusammen. Die Propheten hatten es mit einem Gott untreu gewordenen Volke zu tun und drohten Strafe an, die Apokalyptiker leben in einem Volk, das sich um Gesetzestreue müht, das die Strafe schon erlitten hatte und darum die Heilszeit in unmittelbarer Nähe dachte [1]). So weist denn die Apokalyptik eine Reihe neuer, andersartiger Vorstellungen auf. Ihre Gedankenwelt ist beherrscht vom Dualismus. Über diese Welt hinaus sehnt man sich nach der von oben kommenden Welt. Ganz ins Transzendente ist die neue Welt verlegt. Die beiden Welten sind also scharf von einander getrennt, sie sind so verschieden wie Gott und Welt sind. Der Unterschied vom Prophetismus ist in die Augen fallend. Das messianische Zukunftsreich der Propheten ist ein diesseitiges. Die Apokalyptiker dagegen erwarten vom Diesseits nichts mehr, das Ziel ihres Hoffens ist eine überweltliche Größe. Das Heilsgut ist damit auch ein supranaturales, ein ewiges, überweltliches geworden, wenn auch selbst in den spätesten Apokalypsen die Beseitigung der national-irdischen Erwartungen nicht immer konsequent durchgeführt ist [2]).

---

1) Vgl. Rud. Smend, Über jüdische Apokalyptik, Zeitschr. für alttestamentl. Wissensch., 5. Jahrg., 1885, S. 222 ff., speziell S. 236.

2) E. Ehrhardt (Der Grundcharakter der Ethik Jesu, 1895, S. 24)

Mit dem Dualismus hängt dann weiter der Glaube an die Auferstehung zusammen, und daneben tritt der Glaube an ein allgemeines Gericht.

Es ist klar, daß die Ethik von alledem nicht unverändert geblieben ist. Das Gesetz bleibt in Geltung, ja es wird noch besonders eingeschärft; denn nur die getreuen Befolger des Gesetzes haben den Lohn der kommenden Welt zu erwarten. So sind die einzelnen Forderungen des Gesetzes auch für die Apokalyptik maßgebend. Insoweit unterscheidet sich die Ethik der Apokalyptik nicht von der des übrigen Judentums. Aber darüber hinaus stehen noch alle sittlichen Urteile unter dem Schein des aus der Ferne bereits grüßenden Himmelslichtes, über dessen Leuchten die ganze Erdenwelt verblaßt. Der Apokalyptiker beurteilt diese Welt, indem er von ihr weg nach der neuen Welt blickt. Die Ethik bekommt damit ein herbes, schroffes, weltfeindliches, übergesetzliches Gepräge, sie hat etwas Unnormales und Überstürztes an sich. Die diesseitigen Werte werden verneint von der Erwartung des baldigen Abbruchs dieser Welt aus. Die Gebiete des kulturellen und sozialen Lebens werden nicht weiter berührt, während in der sonstigen jüdischen Ethik das individuelle, private und gesellschaftliche Leben berücksichtigt wird. Man zieht sich von dieser Welt zurück. Man sieht ihre Schäden und will mit ihr nichts gemein haben, man trägt ihre Leiden und Unvollkommenheiten und hofft, dafür reich belohnt zu werden in der kommenden Welt. Man legt sich übergesetzliche Strenge und Entbehrungen auf, und rechnet mit reicher Entschädigung in der anderen Zukunft. Die Eschatologie wird ein Motiv der Sitt-

---

betont zu stark die Diesseitsfärbung des Heilgutes in der Apokalyptik; er vergißt die Bildlichkeit aller menschlichen Vorstellungen auf diesem Gebiet. Sodann muß berücksichtigt werden, daß mit dem Glauben an die kommende Welt alte Hoffnungen gerettet werden sollen, darum die Bilder häufig auch die alten bleiben Ferner übersieht E., daß das ewige Leben als gänzlich verschieden vom Erdendasein gefaßt wird, so 1 Henoch 51, 4 ff.; 2 Baruch 51, 10 ff. In 4 Esra und 2 Baruch ist die Scheidung so durchgeführt, daß zwischen die beiden Welten das messianische Zwischenreich geschoben ist, in dem dann alle irdischen Hoffnungen untergebracht werden.

lichkeit. Die Lebenslehre entwirft weniger ein Lebensideal, vielmehr predigt sie Buße im Blick aufs große Gericht. In diesem Gericht stehen auf der einen Seite nicht mehr die Heiden, auf der anderen Seite das Volk Israel. Dieser völkische Gesichtspunkt ist zurückgetreten und hat dem sittlich-individuellen Platz machen müssen. Der Hauptunterschied ist der von Gut und Böse; an den einzelnen wird dieser Maßstab angelegt. Freilich nicht immer ganz genau wird dieser Gesichtspunkt herausgearbeitet, aber er ist doch deutlich genug vorhanden, stark genug verbreitet. So hat die Ethik der Apokalyptik ihr ganz bestimmtes Gepräge [1]).

Wo man auf die Zukunft alle Hoffnungen setzt, fängt leicht ein rechnerisches Spiel der Phantasie an. Man will genau feststellen, wie lange die Weltenuhr noch laufen wird. Es erwacht das Interesse für den Lauf der Weltgeschichte. Freilich der Zweck solcher Geschichtsphilosophie ist ein mehr negativer, sie will aus der Geschichte nur die Anzeichen für den Weltuntergang herauslesen. Rechtes Geschichtsverständnis ist darum bei den Apokalyptikern nicht zu suchen.

Verschlossen waren der Apokalyptik das offizielle palästinensische Judentum. Daß sie in die Synagoge Eingang fand, ist nicht zu erweisen. Aber es ist naheliegend, daß sie in Zeiten der Not auf viele Juden Einfluß ausübte. Verbreitet war sie bei den „Stillen im Lande", die gedrückt durch ihre äußere Lage, verachtet von den herrschenden Klassen, sich nach der den Vätern verheißenen Zukunft sehnten. Wir werden diese Kreise unseren heutigen Gemeinschaftskreisen vergleichen können.

4. Das Wesen der Ethik Jesu.

Es hat sich gezeigt, daß eine Vergleichung der Ethik der Evangelien und der jüdischen Apokalyptik an die eigenste sittliche Gedankenwelt Jesu heranführt und ihr Verhältnis zur Eschato-

1) Darum hat Ehrhardt (a. a. O. S. 57) unrecht, wenn er behauptet, daß die Zukunftshoffnungen des Spätjudentums nicht eine eigentümliche sittliche Bewegung heraufgeführt hätten.

logie klarstellt. In einer genaueren Untersuchung habe ich den Vergleich durchgeführt [1]).

Danach zeigt die Ethik der Evangelien enge Berührungspunkte mit der Apokalyptik. So ist die Sittlichkeit der Evangelien von der Eschatologie aus orientiert und motiviert. Im Blick auf das nahe Weltende wird der Bußruf erhoben. Unter dem Eindruck der bevorstehenden Weltkatastrophe und vor dem erwarteten Glanz der kommenden Welt erblassen die Erdengüter, verlieren die Kulturgüter ihre Bedeutung. Die Wertung der Ehe als Kulturfaktor ist unmöglich, das Interesse am Staat erlischt, Besitz ist eine seelenverderbende Macht. Die Armut wird religiös gewertet. Arm und sittlich rechtschaffen sind Wechselbegriffe. Das Rechnen mit der Belohnung beim Herannbrechen jener großen Zeit hat den Vergeltungsglauben neu belebt. Es fehlt nicht der Nützlichkeitsstandpunkt, den die Apokalyptik mit dem übrigen Judentum teilt. Der Vergeltungsglaube ist Motiv der Sittlichkeit. Das Verhältnis des Menschen zu Gott bekommt damit den jüdisch rechtlichen Charakter. Die Sittlichkeit hat das Gepräge gesetzlicher Leistung. Die Norm für die einzelnen sittlichen Leistungen ist das Gesetz. Zugleich ist das Gesetz ein Motiv der Sittlichkeit. Damit hängt zusammen, daß der Schwerpunkt auf die einzelnen Forderungen fällt und unberücksichtigt bleibt, woher der Mensch die Kraft zu sittlichem Tun nimmt. Unter den einzelnen Tugenden werden Gottesfurcht, Reinheit, Demut und Liebe vornehmlich gefordert. Dem gesetzlichen Charakter der Ethik entsprechend ist Sünde Gesetzesübertretung. Weil die Sünde allgemein ist, darum gilt allen der Ruf zur Buße. Die Buße wird zu einem guten Werk gemacht, in Fasten und Beten verschafft sie sich einen sichtbaren Ausdruck, ohne daß dabei einer besonderen Askese das Wort geredet wird. Die einzelnen Anweisungen werden in apokalyptisch-jüdischem Sprachgut geboten.

---

1) Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik. Breslauer Dissertation, 1915.

Aber über diese Berührungspunkte hinaus bieten die Evangelien auch Neues. Das interessiert uns besonders. Denn da kommen wir an das Zentrum der sittlichen Gedankenwelt Jesu heran, da haben wir am greifbarsten sein eigenstes Gut. Diese sittlichen Anschauungen haben wir also daraufhin anzusehen, wie sie zur eschatologischen Ethik der Apokalyptik stehen. Nur der Klarheit halber sei der maßgebende Gesichtspunkt noch einmal vorangestellt. Sind die Unterschiede nur gradueller Art, dann wird die Eschatologie auch für Jesu Ethik als bestimmend anzusehen sein; sind die Verschiedenheiten aber prinzipieller Natur, dann wird eine andere Größe als die Eschatologie als treibende Kraft aufgefunden werden müssen.

Wir beginnen mit der Forderung der Wahrhaftigkeit. Soweit die Apokalyptik diese Forderung erhebt, geht sie über das zeitgenössische Judentum nicht hinaus. Auch bei ihr ist die Wahrhaftigkeit nichts anderes als Lauterkeit, d. h. Übereinstimmung von gesetzlich vorgeschriebenem Tun und innerer Gesinnungsübereinstimmung, in dem, das man scheint, und dem, das man ist. Für Jesus ist die Wahrhaftigkeit die unbedingte Verselbständigung der sittlichen Persönlichkeit dem äußeren Gesetz gegenüber, das freie Sich-Auswirken des inneren sittlichen Kerns eines Menschen [1]). Von außen herangebrachte Gebote haben danach überhaupt keinen Wert, sondern in sich selbst muß der Mensch die eine Richtung seines Wollens haben. Es ist eine grundsätzliche Umwertung eingetreten. Die äußere Autorität ist gebrochen, unbedingten Wert hat nur das sittliche Bewußtsein. Aus der Wahrhaftigkeit, die auch nach der Apokalyptik erreicht ist, wenn der Mensch das Gute aus den einzelnen, vielerlei Forderungen des Gesetzes abliest und danach tut, ist eine Wahrhaftigkeit geworden, die das Wirksamwerden eines Gesetzes in uns, eines in dem Bewußtsein seiner unverbrüchlichen Geltung gegründeten und geeinten Wollens ist. Aus der Zustimmung zu einem Vielerlei äußerer Gebote ist die Einheit eines inner-

---

1) Vgl. Matth. 5, 21 ff.; 5, 28. Matth. 15, 11 = Mark. 7, 15. Matth. 12, 12 = Mark. 3, 4 = Luk. 6, 9. Matth. 15, 4 ff. = Mark. 8, 9 ff.

sten sittlichen Bewußtseins geworden, das stark und frei hervorbricht wie der Quell aus Bergesinnerm, ohne lange zu fragen, einfach weil es muß, ohne lange zu suchen, sicher und bestimmt, frei und selbstverständlich. Formell ist bei Jesus die Forderung der apokalyptischen gleich, aber der Begriff ist wesentlich anders, viel tiefer erfaßt. Nicht triviales Rechnen, nicht abwägende Kasuistik suchen Gesetz, Denken und Tun in Einklang zu bringen, der intuitive Sinn für das Sittliche, auf sich selbst gestellt, bricht kraftvoll durch, stellt einheitlich im Wollen und Sollen, darum auch einheitlich und damit auch einseitig streng seine Forderungen.

Ihre nähere Bestimmung und Ausführung erfährt die Wahrhaftigkeit vornehmlich in den beiden Tugenden der Reinheit und Liebe.

Die Forderung der Reinheit bei Jesus ist ein völliges Novum gegenüber dem Verständnis dieser Tugend in der Apokalyptik. Es ist nicht so, daß Jesus unter dem Eindruck der nahen Weltkatastrophe die levitische Reinheit auf die Spitze treibt noch über die Apokalyptik hinaus, um aller Befleckung durch Berührung mit der Welt auszuweichen. Es wird auch nicht nach der anderen Seite übertrieben und infolge von Geringschätzung alles Irdischen sittliche Zügellosigkeit, sog. sittlicher Libertinismus, eine Befreiung von allen sittlichen Geboten vertreten. Das Charakteristische an Jesu Verständnis der Reinheit ist etwas ganz anderes als Überspannung nach der streng gesetzlichen oder der gesetzeslosen, laxen Seite hin. Die Reinheit, die er fordert, ist nicht eine Vorsichtsmaßregel wie im Judentum, sondern eine Beschaffenheit des Innersten im Menschen, die ihm Selbständigkeit gegenüber der Welt und zugleich Sicherheit in ihr gibt. Die Reinheit ist aus der rituellen in die sittliche Sphäre übertragen (Mark. 7, 21ff. Matth. 15, 1ff.). Der Fortschritt über die Apokalyptik hinaus ist damit gegeben, daß die Reinheit auf ein ganz anderes Gebiet verlegt ist. Das treibende Moment ist nicht die düstere Weltuntergangsstimmung, sondern das seiner Freiheit über äußere Gesetze sich bewußte Gewissen.

Was ferner das viel umstrittene Gebot der Nächstenliebe

betrifft, die bis zur Feindesliebe gehen muß, so hat man gesagt, „der Begeisterung, wie sie in Zeiten großer Kämpfe auflodert" [1]), ist diese Forderung entsprungen, sie ist gleichsam nur ein Ausnahmegesetz, „wie im Kriege Ausnahmegesetze in Kraft treten" [2]). Man ist in der Tat zunächst leicht versucht, in dem Gebot der Feindesliebe nichts weiter zu sehen als eine im Blick aufs Ende gestellte heroische Forderung. Das sollte klar sein, ein Ideal ist es, ein sehr hohes, das mehr verlangt als etwas Nachsicht und Gelassenheit in kleinlichen Alltagsstreitigkeiten. Für die Menschen, die im Kampf um Glauben und Überzeugung uns Todfeindschaft entgegenbringen, beten und sie segnen können, das ist's und nichts weniger, was das Gebot verlangt. Kann solche Freiheit und Größe der Seele, das ist der erste Eindruck, nicht nur gefordert werden in außergewöhnlichen Zeiten?

Freilich in der Richtung jüdisch-apokalyptischen Empfindens liegt eine derartige Verschärfung des Gebotes der Nächstenliebe nicht. Dort ist der Fromme davon überzeugt, in der Welt sein Recht nicht mehr zu finden. So macht er denn aus der Not eine Tugend, er verzichtet auf Macht und persönliche Ehre im Diesseits, er will mit seinen Feinden nichts mehr zu tun haben und sondert sich von ihnen ab. Er erträgt ihre Feindschaft und hilft sich darüber hinweg mit der Erwartung kommender Belohnung der duldenden Frommen und Bestrafung ihrer Dränger (Ps. Sal. 2, 35). Unter der Decke geduldiger Gelassenheit glühen im Innern die Leidenschaften unversöhnlicher Rachsucht, wilden Hasses gegen die Reichen und Mächtigen. Von Liebe verrät diese Stellungnahme nichts. Alle Eschatologie hat in der gesamten jüdischen Apokalyptik zur Feindesliebe nicht geführt. Das will doch wenigstens beachtet sein, ehe behauptet wird, **nur** die Eschatologie kann ein solches Gebot erklären.

Dazu kommt aber weiter, daß die ganze Auffassung des Gebotes nichts von dem uns bekannten eschatologischen Gepräge trägt, weder Übergesetzliches, noch Überhastetes, noch Resigniert-

---

1) Joh. Weiß, Schriften des Neuen Testaments, 1907, I, S. 280.

2) Ders., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900, S. 139.

Müdes. Das Gebot der Feindesliebe bei Jesus kann nicht gesondert betrachtet werden. Es ist mit dem Wesen der von ihm geforderten Liebe von selbst gegeben [1]). Für die Apokalyptik ist die Liebe vornehmlich Langmut, Barmherzigkeit und Güte, sie erschöpft sich in Mitleid, Wohlwollen und Wohltun. Auch für Jesus gehört das alles zur Liebe. Aber er geht noch weiter. Freilich nicht so tut er es, daß er im Blick auf die reiche Belohnung Übergesetzliches fordert, und nun einfach Mitleid und Barmherzigkeit auf eine erweiterte Anzahl von Menschen, auch auf den Feind ausgedehnt wissen will. Vielmehr das Wesen der Liebe ist ihm etwas anderes geworden. Er will Liebe als „Affekt der Freude", die „opfert und empfängt zugleich" (Heinr. Weinel). Die Liebe zeigt ihre Eigentümlichkeit in dem Moment der Freude, die der Mensch am Menschen hat [2]), in dem Vertrauen, das der Mensch auf den Menschen setzt [3]), sie holt ihre Kraft aus der immer erneuten Erfahrung unermeßlicher Gottesliebe [4]). Liebe ist also Kraft des Wollens und des Handelns. Diese Liebe ist nicht nur nicht duldend, leidend, passiv, sondern geradezu aktiv treibend, kämpfend, handelnd. Sie ist Leben, das sich nicht scheu und müde zurückzieht, sondern erobern und überwinden will, nicht Verzicht, sondern höchste Energie des Wollens, übermenschliche, göttliche Energie, wie sie nur vollkommenen Kindern des allein guten Gottes möglich ist. Solche Liebe kann sich keine Schranken ziehen lassen, sie wäre sonst nicht das, was sie sein will, nämlich stark schlagendes Leben. Für solche frisch quellende Lebenskraft kann es kein Halt und keine Grenze geben, selbst nicht vor dem schlimmsten Feind, dem Feind um des Glaubens und der Überzeugung willen. Diese Liebe ist wirklich also „ein neu Gebot" aller apokalyptisch-eschatologischen

---

1) Vgl. auch F. Kattenbusch, Über Feindesliebe im Sinne des Christentums, Th. Stud. u. Krit., 89. Jahrg., 1916, S. 1 ff. P. Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe, ebenda, 91. Jahrg., 1918, S. 30 ff., S. 305 (hier Zusammenstellung mit rabbinischen Parallelen).

2) Luk 10, 25 ff. Matth. 6, 12; 18, 21 f. 35. Mark. 11, 25.

3) Luk. 7, 36 ff.

4) Matth. 5, 45. 48. Luk. 6, 36. Luk. 15.

Eigenart gegenüber. Sie zeigt ihre Eigenart nicht in unerreichbarer Erhabenheit dem Feind gegenüber, auch nicht in leidenswilliger Passivität, in augenblicklichem Verzichten im Blick auf reiche Entschädigung, sondern in der denkbar höchsten Form lebendigen Handelns, in frei und urwüchsig hervorbrechender Energie, unbekümmert um die Schranken des Rechts und der Gewohnheit. Sie hat ihre Intensität in sich selbst [1]), in ihrer göttlichen Art, ihrer göttlichen Kraft braucht sie nicht erst aus dem Bewußtsein, am Ewigkeitsvorabend zu stehen, zu schöpfen.

Soweit wir die Lebenslehre Jesu bisher betrachtet haben, hat sich ergeben: Die Eschatologie hat nicht mitgesprochen; denn die Fortschritte über die Apokalyptik hinaus tragen nicht den Stempel der sogenannten „kurzen Perspektive". Formell liegen die gleichen Forderungen wie in der Apokalyptik vor, aber die einzelnen Begriffe sind in ihrem Wesen prinzipiell anders, tiefer, reiner erfaßt. Das Sittliche in seiner ganzen Hoheit und Gewalt bricht eruptiv hervor, jedem Begriff wird sein höchster, reinster und reichster Inhalt gegeben. So zeigen die Forderungen den Stempel selbständig schaffender Originalität. In dieser Weise schafft nur sittliche Intelligenz, sittliche Kraft. Hier ist einfach die schöpferische Gestaltungsgabe einer sittlichen Individualität anzuerkennen.

Freilich bisher ist eins nicht beachtet worden: Bei den Forderungen der Wahrhaftigkeit und der Liebe findet sich nicht einmal andeutungsweise der Gedanke, daß die Wahrhaftigkeit die erste Bedingung zu jeder menschlichen Gemeinschaft ist, und auch nicht der andere, daß die Liebe zu sozialer Gemeinschaft führt und führen soll. Beides, Wahrhaftigkeit und Liebe, wird verlangt als Vollkommenheitsideal für den einzelnen, nicht als Pflicht gegen die Gesamtheit, nicht als eine Kraftentfaltung zur gedeihlichen Entwicklung einer größeren Kulturgemeinschaft, sondern le-

1) Daran ändert auch der Hinweis auf den Lohn nichts. Der ausschlaggebende Gesichtspunkt ist Vers 48: die innere ethische Vollkommenheit ist die Wurzel der Feindesliebe. Die Begründungen in V. 46 und 47 schwingen nur mit, auch wenn sie in der Form von Jesus stammen.

diglich als persönliche Bewährtheit. Hier sind wir an dem Punkte, für den die eschatologische Bedingtheit der Ethik Jesu am meisten behauptet wird. Und wie bei den Forderungen der Wahrhaftigkeit und der Liebe jeder kulturelle Gesichtspunkt fehlt, so vermißt man überhaupt in Jesu Lebenslehre jedes Interesse an der Kultur, den Kulturgütern und Kulturaufgaben des Diesseits. Politik und Staat, Kunst und Wissenschaft, Recht und Volkswirtschaft liegen seiner Gedankenlehre fern [1]). Mit einer unvergleichlichen Schroffheit wird der Besitz entwertet, Jesus geht noch weiter, bis zur Verachtung, zur sittlichen Verurteilung der Erdengüter [2]). Vom Recht wollte er nichts wissen, auch nicht dort, wo es angebracht war (Matth. 5, 38 f.). Die Einschätzung der Ehe als Kulturfaktor, als sittliche Größe ist ihm unmöglich [3]). Bande des Bluts, Gemütswerte werden zerrissen (Luk. 14, 26). Die obrigkeitliche Gewalt ist sittlich minderwertig [4]). Ein heldisches Losreißen vom Alltag ist notwendig und selbstverständlich. Schroff und weltfeindlich lautet sein Aufruf an die Menschen. Diese Stimmung ist uns bekannt. Ganz ähnlich schätzt die Apokalyptik die Welt und ihre Güter ein. Der ersehnte Abbruch aller irdischen Verhältnisse läßt für sie die Erde mit ihren Gütern verblassen. Bei Jesus lauten alle diese Worte nur noch entschiedener, einseitiger, konsequenter, ausschließlicher [5]). In der Apokalyptik ist diese Stellung bedingt durch die Eschatologie, durch das Bewußtsein, am Schlußstein des Weltenlaufes zu stehen. Da sich bei Jesus die gleiche Stellung zur Welt findet und ferner als sicher anzunehmen ist, daß Jesus mit dem nahen Weltende

---

1) Man kann nicht einfach sagen (so z. B. G. Heinzelmann, Jesus und die Kultur, Konservative Monatsschrift, 1913, S. 701) „die Gleichgültigkeit Jesus gegenüber der Kultur stammt aus seiner besonderen Berufsaufgabe". Gewiß Jesu ist kein Sozialreformer und bringt kein neues soziales Programm. Aber damit ist doch noch lange nicht erklärt, daß er nichts Bedeutungsvolles für die Seinen an der Kultur gefunden hat, daß er z. B. nie die Berufsarbeit in ihrem sittlichen Wert gewürdigt hat. Näheres darüber siehe in meiner Dissertation S. 20 und 21.

2) Vgl. meine Dissertation, S. 22 ff.

3) A. a. O. S. 19.

4) A. a. O. S. 21 f.

5) A. a. O. S. 50 f.

gerechnet hat [1]), so muß nach geschichtlichem Verständnis geurteilt werden, daß die weltverneinende Seite an Jesu Lebenslehre auch daraus zu erklären ist, daß er zu hören meinte, wie die Weltenuhr zitternd und ächzend zum letzten Schlage ausholte.

Aber noch fragt es sich — und das darf nicht übersehen werden — wo rührt die selbst die Apokalyptik übertreffende Schärfe und Ausschließlichkeit der Stellungnahme Jesu her? Ist diese etwa daraus zu erklären, daß Jesus das Weltende noch näher glaubte als die Apokalyptiker? Aber da nach Jesu Tode die Enderwartung nur noch angespannter war, hätten Paulus und die letzten Apokalypsen (2. Baruch und 4. Esra) doch noch schroffer als Jesus sein müssen, was aber nicht der Fall ist. Also ist diese Erklärung für Jesu Eigenart nicht ausreichend. Bei ihr hätten wir uns nur zu beruhigen, wenn es keine andere Begründung gäbe. Es gilt also zu prüfen, ob sich nicht noch ein geeigneterer Faktor zum Verständnis bietet. Ist dies der Fall, dann wird in ihm die treibende Kraft für Jesu einzig schroffes, entschiedenes Urteilen zu erkennen sein.

Bisher ist ein Tatbestand noch nicht berücksichtigt: In der Apokalyptik verachtet der Fromme die Welt mit ihren Gütern, weil er ja doch einmal aus ihnen heraus muß [2]), und weil er Glück und Belohnung im Jenseits dafür erwartet [3]). In den Evangelien fehlen diese Gesichtspunkte gewiß auch nicht, aber gerade die entscheidendsten Worte bringen eine andere Größe in Anschlag, die Seele des Menschen [4]). Reichtum wird gewiß

1) Das Gottesreich als nahe bevorstehend zu verkünden, ist der Grundstock seiner Predigt Er erhoffte den großen Umschwung noch innerhalb eines Menschenalters (Mark. 13, 30 = Matth. 24, 34 = Luk. 21, 32. Matth. 26, 64. Mark. 9, 1. Beim letzten Wort zeigt sich schon die Abschwächung, die spätere Zeit vorgenommen). Solche Worte gehen gewiß auf Jesus zurück; denn ein späteres Geschlecht hätte ihm nicht Worte in den Mund gelegt, die sich nicht erfüllt haben.

2) Vgl. 1. Henoch 94, 8.

3) Vgl. 1. Henoch 94, 8. 2. Baruch 51, 15. In der Baruchstelle heißt es zwar „Was haben die, die auf Erden wohnen, eingetauscht gegen ihre Seele?“ Aber alsbald die Fortsetzung zeigt, daß nicht der Wert der Seele, sondern die Aussicht auf die künftigen Ehren und Herrlichkeiten Hauptmotiv ist.

4) Das ist in meiner Dissertation zu wenig herausgearbeitet.

wertlos, weil er schnell durch „chronische Übel“ oder durch „akute Ereignisse“ (Klostermann) verloren gehen kann [1]), aber noch mehr fällt ins Gewicht, daß der Reichtum das Menschenherz mit Beschlag belegt, so daß es Gott und sein Reich nicht mehr sucht und gewinnt [2]). Freilich ist es falsch, irdischem Hab und Gut nachzujagen, weil im Blick auf die nahe Weltkatastrophe alle Erdengüter wertlos sind; aber die Sucht nach den Gütern dieser Welt wird vornehmlich darum verurteilt, weil der Erdenglanz schädliche Folgen hat für den Besitzer: er bringt die Seele des Reichen um ihr Leben in der Ewigkeit [3]). Tod oder Leben, das sind die beiden großen Gegensätze, um die es sich in diesem Gedankenkreis handelt, und wir dürfen wie bisher in allem der Apokalyptik gegenüber originellen Zügen der Evangelien auch hier Jesu eigenste Art sehen. Er bringt für seine Ablehnung der Erdenpracht zur Eschatologie noch eine neue Größe: die Menschenseele. Ihr unvergleichlicher Wert ist es, der das Diesseits in den Schatten stellt. Sie ist das Heiligtum, das jeder hüten muß. Höher als die Schätze im Himmel steht im Wert das Herz (Matth. 6, 21). Wer auf Erden Opfer bringt, muß es tun nicht so sehr, um sich Ersatz, Glück im Jenseits zu schaffen, sondern um das innere Leben zu erhalten. Darum ist nicht die Kläglichkeit der Welt, sondern die unersetzliche Einzigartigkeit der Menschenseele der wichtigste Gesichtspunkt. Der Blick fällt eben auf die zwei Größen: Gott und die Seele. Die Ethik Jesu wird hier ganz zur Personenethik [4]). Die Einzelseele gibt den Maßstab ab für die Werturteile. Es ist eine Ethik des angespannten religiösen Individualismus. Dieser Individualismus kommt als neues Moment zur Eschatologie hinzu, und in ihm wird also das Geheimnis liegen, daß Jesus konsequenter, entschiedener, herber und heroischer urteilen und fordern läßt als

1) Matth. 6, 19. Luk. 12, 33. 2) Matth. 6, 20. 21. 24.

3) Mark. 8. 36 ff. = Matth. 16, 26 ff. = Luk. 9, 25.

4) Es ist in diesem Wort zu beachten, daß nicht einfach den Schätzen auf Erden die Schätze im Himmel gegenüber gestellt werden, sondern der Ton liegt auf dem an der Tonstelle stehenden „wo dein Schatz ist, da ist dein Herz“. Das Sammeln von Schätzen im Himmel hat nur den einen Zweck, das Herz in den Himmel zu retten.

alle Apokalyptik. Dieser Befund ist bedeutsam. Er besagt, daß erst dieser sittliche Individualismus das eschatologische Räderwerk in Schwung gebracht hat. Damit ist aber der Eschatologie die einzig beherrschende Stellung genommen. Daß die Eschatologie die Lebenslehre Jesu bedingt, beweist ihre gedankliche Verwandtschaft mit der Apokalyptik. Wo herbe Worte fallen, die Selbstverleugnung gegenüber den Gütern dieser Welt fordern, die den Jünger Jesu herauslösen aus den kleineren und größeren Verbänden, Ehe, Familie, Gemeinde, Staat, wo das kulturelle und soziale Leben mit seinen Freuden, Gaben und Aufgaben achtlos beiseite gelassen wird, da denkt Jesus auch an die Welt, wie sie eilends in den Abgrund stürzt, der alle ihre Herrlichkeit in endgültige Vernichtung verschlingt. Aber die einzigartige Konsequenz, die messerscharfe Zuspitzung, die einseitig-rückhaltlose Entschiedenheit, eine Einzigartigkeit, an die die Apokalyptik lange nicht heranreicht, das alles rührt her von der lebendigen Kraft des sittlichen, religiösen Individualismus. Die Eschatologie hat demnach ihre Kraft bei Jesus nicht in sich selbst, sondern aus der Lebenswelle des religiösen Individualismus, der sie durchflutet. Die Eschatologie ist also dem religiösen Individualismus ein- und untergeordnet, sie ist verdrängt aus der einzig beherrschenden Stellung, die sie in der Apokalyptik hatte. Sie ist nicht mehr nur treibend, sondern wird selbst getrieben, sie beherrscht nicht mehr die ganze sittliche Welt, sondern wird selbst von einer anderen Kraft beherrscht.

Der religiöse Individualismus, der bei Jesus so stark durchbricht, ist nur unter einer Bedingung möglich: Nur wer selbst in seiner Seele den innersten und besten Kern seines Personenlebens sieht und sie darum nicht verkümmern läßt, nur der kann sie zum ausschließlichen Wertmaßstab in der Lebenslehre machen, d. h. eine solche Orientierung der Ethik kann nur herauswachsen aus einer starken religiös-sittlichen Individualität. Und nun schließt sich der Ring. Hier kommen wir auf die gleiche Grundlage, die wir schöpferisch die apokalyptischen Forderungen der Wahrhaftigkeit, Reinheit und Liebe umgestaltend, vertiefend fanden: die kraftvolle sittlich-religiöse Individualität.

Zusammenfassend wird also zu sagen sein: Die Lebenslehre Jesu schließt sich an die jüdische, vornehmlich jüdisch-apokalyptische Ethik an. Aber Jesus bringt noch eine besondere geistige Ausstattung mit, seine religiös-sittliche, dazu noch stark individualistisch empfindende Persönlichkeit. Diese hat den einzelnen sittlichen Begriffen, Forderungen ihren reinsten und schönsten Inhalt gegeben und das Sittliche in seiner ganzen Erhabenheit und Gewalt mit intuitiver Kraft herausgearbeitet. Wo die Eschatologie in die Ethik hineinspielt wie bei der Stellung zu den Kulturgütern und Kulturaufgaben, hat sie Konsequenz, Schwung und Lebenskraft aus der angespannten religiös-individualistischen Art dieser Persönlichkeit. Auf dieser Individualität ruht Jesu Ethik, auch die Eschatologie ist ihr ein- und untergeordnet.

Der hier vertretene Standpunkt wird noch an Durchsichtigkeit gewinnen und in seiner Richtigkeit erhärtet werden, wenn von ihm aus die oben (siehe S. 3—13) erwähnten Auffassungen kurz kritisch beleuchtet werden.

Abzulehnen ist der Standpunkt eines Joh. Weiß und seiner „Schule", die Jesu Lebenslehre ganz von der Eschatologie aus verstehen wollen. Hier rächt es sich, wenn immer nur die Verbindungslinien von Jesus zur Umwelt gezogen werden und die Unterschiede nicht klar herausgearbeitet werden. Dank gebührt entschieden Joh. Weiß dafür, daß er die Forderungen Jesu in ihrer Unbedingtheit und Schärfe gegenüber den landläufigen Abschwächungen betont hat. Anerkennung hat er von vielen schon mit Recht gefunden, auch wo nicht in jeder Hinsicht seine Meinung angenommen wird, wenn er Jesu Stellung zur Welt und ihren Gütern und Aufgaben, zu Beruf, Ehe, Staat, Recht von der Enderwartung aus bestimmt sein läßt. Aber er übersieht, was wir den angespannten religiösen Individualismus nannten, diese eigene Ausrüstung Jesu, er wertet sie nicht genug als eigene selbständige Größe, und so bleibt ihm immer nur die Eschatologie zur Erklärung übrig. Er hat kein Auge für den Unterschied zur eschatologischen Ethik der Apokalyptik, sieht nicht, wie sie trotz aller gleichen kurzen Perspektive in viel ruhigeren Bahnen geht, und wird darum nicht vor die Frage ge-

stellt, wo denn die einzigartige heldische Entschiedenheit bei Jesus herrührt. Er verkennt das Temperamentvolle, das Leidenschaftlich-Lebendige, das Urwüchsig-Kraftvolle, das in seiner Lebhaftigkeit keine einengenden Schranken verträgt, und bezieht darum auch das Gebot der Feindesliebe in den eschatologischen Rahmen hinein [1]).

Schon richtiger hat die Bedeutung der Eschatologie W. Bousset eingeschränkt. Er berücksichtigt auch zum Verständnis der besonderen Färbung der sittlichen Gedankenwelt Jesu den religiösen Individualismus. Aber das Verhältnis dieser beiden Faktoren zu einander ist meines Erachtens gerade umgekehrt, als B. es darstellt. Seine Anordnung, sittlich-religiöser Individualismus durch die Eschatologie noch besonders einseitig verschärft geformt, ist mir historisch nicht die gegebene, einsichtigste. Nach B. kommt zur individualistischen Veranlagung die Eschatologie hinzu, und diese hat die Grundrichtung der sittlichen Art Jesu gefördert und ihr das einseitig religiös-weltfremde Gepräge geformt. Unserer Meinung nach ist es gerade umgekehrt: nicht die Enderwartung hat den religiösen Individualismus in Schwung gebracht, sondern die Eschatologie ist durch die sittlich-religiöse Eigenart der Persönlichkeit Jesu in Schwung gebracht worden. Es ist doch eins zu beachten: Es gibt eine gleichfalls von der Eschatologie bestimmte Ethik, die der Apokalyptik. Weiter ist Tatsache, daß sich von der apokalyptischen Lebenslehre die Ethik Jesu charakteristisch unterscheidet. Soll nun den letzten Schliff, ihre eigenste Zuspitzung Jesu sittliche Gedankenwelt gerade durch die ihr mit der Apokalyptik gemeinsame Größe, die Eschatologie, erfahren haben? Zeigt die Lebenslehre Jesu nun einmal Besonderheiten neben der Apokalyptik, dann werden diese nicht aus dem beiden gemeinsamen Faktor abzuleiten sein, sondern der eigentümliche Akzent ist eben durch die Jesu eigentümliche Größe hineingekommen, d. h. nicht

1) Das Gleiche gilt gegen die anderen „Eschatologen". Wenn E. Ehrhardt neben einer ganz eschatologischen Ethik auch noch eine weltoffene bei Jesus findet, so kommt das bei ihm daher, daß er zuviel spekulative Betrachtungen anstellt und sich zu wenig an die gegebenen geschichtlichen Quellen hält.

hat Jesu sittliche Art durch die Eschatologie ihre bestimmt ausgeprägte Form bekommen, vielmehr hat die Eschatologie durch den religiösen Individualismus ihr bestimmtes Gepräge erhalten. Auch B.s Fehler rührt daher, daß er die Unterschiede zur Apokalyptik nicht im Auge hat. Wo diese erkannt sind, hütet man sich davor, etwas auf Rechnung der apokalyptischen Eschatologie zu setzen, was sich von ihr unterscheidet.

Eine klare Darlegung, wie die beiden Jesu Lebenslehre beeinflussenden Größen, Individualismus und Eschatologie, sich zu einander verhalten, vermisse ich bei Herrmann und Feine, auch bei Wernle. Wenn man für Teile der Ethik Jesu die Enderwartung als bestimmend ansieht, dabei aber eine Verbindung zum Individualismus und der von ihm beherrschten Gedankenwelt nicht findet, so hängt der eschatologische Teil der Ethik über den Gesamtrahmen heraus, ist gleichsam ein Fremdkörper, ein unorganisches Stück im Gesamtaufbau. Es zerbricht damit die Einheit des sittlichen Gedankenkreises und damit die Einheit, die jede geschlossene, starke Persönlichkeit auszeichnet. In unserer Darstellung ist diese Einheit da: die die gesamte sittliche Welt beherrschende Größe ist der Individualismus, ihm ist die Eschatologie ein- und untergeordnet, von ihm ist auch die Eschatologie getrieben. Eine einheitliche Erfassung der Ethik Jesu und eine Klarstellung des Verhältnisses der beiden in Betracht kommenden Größen ist, wie sich später zeigen wird, auch unbedingt nötig für die Entscheidung der Frage nach der Bedeutung der Sittlichkeit Jesu für die Gegenwart. Daß die Eschatologie bei einem weiteren Kreis sittlicher Anschauungen mitspricht als Herrmann und Wernle wollen, dürfte auch der ausgeführte Vergleich gezeigt haben.

Der gemeinsame Fehler der noch übrigbleibenden Ansichten liegt darin, daß sie alle nicht die Enderwartung als mitsprechende Größe werten. Damit wird aber zu Unrecht eine geschichtliche Tatsache unberücksichtigt gelassen und das Verständnis einseitig verschoben. Haupt hat den Individualismus, ohne daß er das Wort selbst gebraucht, richtig bei Jesus herausgemerkt. Wenn er mit der Eschatologie nur eine formale Übereinstimmung fest-

stellt, so liegt das an seiner Eigenart, die synoptische Überlieferung im Bann des johanneischen Geistes zu sehen und zu verstehen. Da tritt dann freilich die Eschatologie zurück, und es bleibt nur die äußere Form übrig, die mit neuem Inhalt gefüllt ist.

Bachmann übersieht nicht den Abstand Jesu von den sittlichen Aufgaben unserer Zeit; er schließt aber: weil die Kultur noch nicht so hoch und selbständig damals entwickelt war, trat sie nicht in Jesu Ideenkreis. Aber damit ist doch noch lange nicht erklärt, warum Jesus an der Kultur, soweit sie damals bestand, vorüberging, ja einige Kulturgüter direkt entwertete (Besitz, Recht, Staat). Wenn Bachmann dies für Reichtum und Besitz nicht zugesteht, wenn er Beruf, Ehe, Staat und Familienordnung von Jesus als bleibende und berechtigte Einrichtung hingestellt sein läßt, so legt er in die einzelnen Weisungen Jesu hinein, was sie ursprünglich nicht meinten [1]).

Bei v. Harnack kommt noch hinzu, daß das unrichtige alte Ritschlsche Verständnis des Reich-Gottes-Begriffes als einer sittlichen Gemeinschaft von Menschen, die sich auf Erden verwirklicht, noch vorherrscht. So wird der moderne soziale Gedanke in Jesu sittliche Welt hineingetragen. Die starke Modernisierung der Ethik Jesu hängt bei Harnack noch weiter damit zusammen, und dasselbe gilt für Jakoby, daß mit dem Individualismus in seiner sich von der Welt abwendenden Betrachtung der Dinge nicht Ernst gemacht wird.

---

1) Am weitesten geht darin entschieden Jakoby, Neutestamentl. Ethik, S. 120 ff. Er ist ein Meister darin, aus den geschichtlichen Quellen herauszulesen, was ihm gerade paßt. Nur ein Beispiel. Wie kann er von bloßer „innerer Freiheit", „prinzipieller Bereitschaft zum Verzicht" bei Jesus reden, wo Reichtum und Gott von diesem vielmehr schlechtweg als sich ausschließende Gegensätze hingestellt sind? Dazu arbeitet J. mit reichlich viel Phantasie. Es wirkt beinah komisch, wenn er S. 127 Jesus in der Weissagung vom Untergang Jerusalems und des Tempels ein Klagelied über verschwindende Kunstwerke anstimmen läßt. Wahrhaftig nicht um die Kunst, sondern um das Heil der Menschenseelen ging es Jesus, wenn er des Endes des Tempels gedachte. Es sei hier noch einmal verwiesen auf meine Dissertation, S. 17—27.

5. Die Bedeutung der Lebenslehre Jesu für die Gegenwart.

Welche Bedeutung hat die Ethik Jesu nun für die Gegenwart, für unsere moderne Zeit? Die Antwort muß sich richten nach dem Verständnis, das der einzelne von der Lebenslehre gewonnen hat. Selbstverständlich ist für alle diejenigen kein schweres Problem mit dieser Frage gegeben, die wie Jakoby bei Jesus eine ganz weltoffene, moderne sittliche Gedankenwelt finden. Es besteht ja in ihren Augen keine Spannung zwischen unserem Denken und Jesu ethischem Empfinden. Ganz anders wieder liegt es dort, wo Jesus völlig eschatologisch aufgefaßt wird. Hier ist er „nichts weniger als ein Tugendmuster", ein „ethisches Paradigma". Seine Sittlichkeit ist ja nur Buße, nur Interimsethik, die ihre Gültigkeit verliert, wo man das Ende dieser Welt nicht auch nahe meint. Aber beides sind Übertreibungen, die dem geschichtlichen Befund nicht gerecht werden; denn Jesu Ethik ist weder ganz weltzugewandt und modern, noch ganz der Enderwartung unterworfen.

Nun geht es auch nicht an, Jesu Ethik zum Teil, eben soweit sie nicht eschatologisch ist, anzunehmen, und den eschatologischen Teil zu verwerfen. (So Joh. Weiß.) Dann hat man ja nur einen begrenzten Ausschnitt eines sittlichen Lebensbildes, nur eine gebrochene Größe als Ideal vor sich. In dem Fall führt die Folgerichtigkeit dazu, einen Teil unserer sittlichen Lebenshaltung von Jesus bestimmt sein zu lassen, und neben ihn noch eine zweite Lebensnorm zu stellen. So will es darum auch Friedrich Naumann[1]). Nach ihm haben wir Jesus nicht zu fragen, „wenn es sich um Dinge handelt, die ins Gebiet der staatlichen und volkswirtschaftlichen Konstruktion fallen"[2]). Und er fährt fort: „Ich stimme und werbe für die deutsche Flotte nicht, weil ich Christ bin, sondern weil ich Staatsbürger bin". So zieht er denn den Schluß: „Das Evangelium ist eine unserer Lebensnormen, aber nicht die einzige. Nicht unsere ganze Sittlichkeit

1) Fr. Naumann, Briefe über die Religion, 1903 (neue Aufl. 1916).
2) A. a. O. S. 49.

wurzelt im Evangelium, sondern nur ein Teil derselben, allerdings ein äußerst wichtiger und leicht mißachteter Bestandteil" [1]. „Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein, und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Götter, sondern einer. Irgendwo greifen ihre Arme in einander. Nur kann kein Sterblicher sagen, wo und wie das geschieht" [2]. Selbst Naumann empfindet Schmerz bei dieser Lösung. Er tröstet sich damit: „Ich bin kein glatt geschrieben Buch, ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch". Seine Lösung bringt einen Zwiespalt in die sittliche Lebensführung hinein. Das aber sollte eine unbestrittene Wahrheit sein, daß zum Wesen des Sittlichen unbedingt die Einheit, die Einheitlichkeit gehört. Sittlichkeit muß sich auf einem Hauptgrundsatz, einem übergreifenden Prinzip aufbauen. Eine Lebenshaltung hört auf, eine sittliche zu sein, wenn sie nicht einheitlich auf einer Lebensnorm fußt. Wie kann eine sittliche Grundlage für einzelne Lebensgebiete ausgeschaltet werden und durch eine andere, vielleicht noch entgegengesetzte ersetzt werden? Darum gilt auch in dem vorliegenden Falle: entweder ist Jesus für unser gesamtes sittliches Leben grundlegend, oder kann er das nicht, dann kann er auch nicht Norm unserer Lebensführung sein. Neben ihm noch ein anderes sittliches Prinzip anerkennen, heißt das Sittliche in seinem innersten Kern ertöten. Also kann uns Naumanns Lösung nicht befriedigen.

Wenn wir nun eine Antwort zu geben versuchen, so soll eins vorangestellt sein: Jesu Ethik verlangt keine unfreie Nachahmung, keine sklavische Befolgung der einzelnen Sittensprüche. Denn dadurch entstände nur eine Karrikatur seiner Persönlichkeit. Damit machten wir ihn zum zweiten Mose, der er wirklich nicht sein wollte. Damit machten wir den zum Gesetzgeber, der so leidenschaftlich wie kein anderer alles Versteinern und Verknöchern im äußeren Befolgen von Satzungen, wie es bei den führenden Kreisen seines Volkes in Übung war, bekämpft hat. Jesus hätte

---

1) A. a. O. S. 64. 2) A. a. O. S. 70.

das Joch der Pharisäer und Schriftgelehrten dann nur zerbrochen, um ein schwereres aufzulegen. Es kann sich nur darum handeln, aus den vielen Forderungen Jesu die leitende Gesinnung abzulesen und das in Jesus uns entgegentretende sittliche Streben entsprechend unseren Verhältnissen nachzubilden. Nur so kommen wir zur sittlichen Freiheit, die unbedingt zu echter Sittlichkeit gehört.

Sonach ist Tolstoi auf unrechtem Weg, wenn er Jesus für einen jüdischen Gesetzgeber hält, dessen Geboten zu gehorchen ist, wie der russische Soldat den Befehlen des Vorgesetzten gehorcht. Dabei muß freilich die Charaktergröße der Überzeugung eines Tolstoi geachtet werden. Aber selbst Tolstoi hat nicht völlig bei dieser knechtischen Unterwürfigkeit unter Jesu Worte verharren können. Äußerungen wie die, daß es „bestimmte Vorschriften für den Christen gar nicht geben kann", daß auch die Liebe „eigentlich kein Gebot, sondern nur der Ausdruck für den Kern der Lehre ist", verraten doch, daß er auf dem besten Weg zu einem freieren Verständnis Jesu war. Freilich durchgerungen hat sich bei ihm diese Erkenntnis nicht. Er bleibt eben doch schließlich dabei stehen, mehr den Worten als dem tiefsten Sinn zu gehorchen, und wird zum sozialistischen Anarchisten, nicht allerdings auf der üblichen kommunistischen Grundlage, sondern aus sittlichem Streben heraus, indem er nicht den wilden Leidenschaften, sondern der selbstlosen Liebe und der Vernunft das Wort redet.

Ist also Jesus nicht als Gesetzgeber zu würdigen, so wird es sich darum handeln, den Grundzug seiner Lebenslehre herauszustellen. Hier ist nun der Punkt, an dem es sich zeigt, wie wichtig es ist, herauszumerken, in welchem Verhältnis die beiden bestimmenden Größen stehen, ob die Eschatologie den Individualismus oder umgekehrt der Individualismus die Eschatologie belebt, getrieben, in Schwung gebracht hat, welches also der übergreifende, bestimmende Faktor ist. Eine von beiden Größen muß als die übergeordnete erkannt werden, sonst leidet ja die Einheit. Ist dies die Eschatologie, dann hat uns Jesus nichts mehr zu sagen; denn die kurze Perspektive haben wir aufgegeben, wir erwarten nicht mehr, daß in Kürze die Welt Leben und Dasein

verliert. Unsere Untersuchung hat aber deutlich gemacht, daß der religiös-sittliche Individualismus der treibende Faktor bei Jesus ist, dem auch die Eschatologie ein- und untergeordnet ist. Darum kann uns Jesus mit dieser sittlichen Orientierung heute noch maßgebend sein, ja er sagt uns heute damit noch das Letzte und Größte. Er sagt uns, worauf es heute noch ankommt auch unter Verzicht auf eine nahe Weltkatastrophenhoffnung: daß der einzelne hinaufreife zu Gott, sein Handeln nicht abhängig werden darf vom Beifall der Menge, nicht vom Erfolg, nicht von der eigenen Bequemlichkeit, nicht von Lust- und Unlustgefühl, sondern daß sein Handeln lediglich bestimmt sein muß vom Blick auf das hohe leuchtende Ziel, Gott immer verwandter zu werden, Gott immer näher zu kommen, reif zu werden für die Ewigkeit. Jesu gesamte Sittenlehre soll uns ein Abbild und Muster eines Lebens in solch angespanntem religiösen Individualismus sein. Diese Grundrichtung haben wir herauszuhören und nicht kasuistische Einzelforderungen uns diktieren zu lassen. Diesen Individualismus haben wir nachzuleben. Dies Prinzip ist heute noch gegeben mit der ewig sich gleich bleibenden, ewig modern seienden Bestimmung des Menschen für die Ewigkeit; es ist darum nie veraltet und unmodern, es trägt nicht den Stempel einer bestimmten Zeitfärbung, die allmählich verblaßt und verschwindet. Da sich aber die Lebensformen und Lebensverhältnisse ändern, hat jede Menschheitsgeneration die Pflicht, den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechend dies Prinzip durchzuführen. Ein hohes und zugleich schweres Erbe hat Jesus damit seinen Jüngern gestellt. Viel leichter ist es, die Worte, wie sie sind, zu nehmen und zu erfüllen zu versuchen, als die Lebensnorm in die jeweiligen sich ändernden Lebensformen hineinzutragen. Aber zurückschrecken dürfen wir davor nicht, ohne uns selbst zu Sklavenseelen zu degradieren, zu unselbständigen, geistlosen, darum sittlich minderwertigen Nachbetern.

Dabei wird es vorkommen, daß diese Grundrichtung auch unter Verhältnissen sich zu bewähren haben wird, die zu einzelnen Worten Jesu in striktem Widerspruch stehen. Ich denke an das nahe liegende Problem: Christentum und Krieg. Bei all diesen

Erörterungen kann nicht scharf genug betont werden, daß Jesus gegen den Krieg, radikal gegen den Krieg ist [1]. Gewiß der süßlich sentimentale Zug, mit dem die Kunst ihn vorwiegend ausgestattet hat, ist Jesus fremd. Er ist leidenschaftlich, temperamentvoll, mannhaft, kühn und kampfbereit. Aber es gilt doch festzuhalten, daß auch der Jesus, der den Tempel mit sausender Peitsche reinigt, den Schriftgelehrten und Pharisäern die schärfste Verurteilung ins Angesicht donnert, nichts zu tun hat, nichts, auch wenn er vom Schwert spricht, das er bringt (Matth. 10, 34), mit dem Kampf, den wir jetzt führen müssen. Nachdem der Krieg aber über uns als Volk und erst recht über den einzelnen hereingebrochen ist gegen unseren Willen, wird jeder Fromme in ihm eine Gottesfügung, eine Gottesnotwendigkeit, der wir uns einzugliedern haben, sehen. Nun gilt es den Krieg so zu werten und so zu durchleben, daß die Grundrichtung aller Sittlichkeit, frei und reif zu werden für Gott und seine Ewigkeit, unverrückt bleibt. Das bedeutet aber, der Krieg muß geführt werden in heiligem Zorn über alle bösen Umtriebe, die ihn heraufgeführt haben, in heiligem Streben, das Böse selbst mit dem Krieg, soweit als irgend möglich, einzudämmen, er muß so geführt und erlebt werden, daß alle guten Kräfte in machtvollem Aufschwung zum Durchbruch kommen, daß der Krieg Schöpfer von echten Lebenswerten wird, er muß geführt werden aus Liebe zum Vaterlande, in der Liebe, die so menschlich, als es nur geht, kämpft, die die Folgen des Krieges mildert, so gut es sie vermag. Gewiß, die innere Spannung, in die der Jünger Jesu durch den Krieg kommt, ist damit noch nicht beseitigt, kann nicht beseitigt werden. Jeder wahre Nachfolger Jesu wird den Krieg als etwas empfinden, das bei wirklich christlicher Lebensart der Völker nicht sein dürfte. Aber gerade von dem ethischen Streben, Gott

---

[1] Das betont richtig Ihmels, „Der Krieg und die Jünger Jesu", 1916, S. 5. Es darf aber dann dieser richtige Ausgangspunkt nicht dadurch wieder abgeschwächt werden, daß man in Worte wie Matth. 22, 10 soviel hineinlegt, bis sie schließlich doch eine einigermaßen positive Stellung zum Kriegsdienst einschließen (so auch noch Ihmels a. a. O., S. 16, obwohl er sonst den Gegensatz zwischen Jesus und dem Krieg betont).

nahe zu kommen, wird sich keiner dem als Gottesschickung verstandenen Krieg entziehen können; nur muß er so eben in die Kriegsnotwendigkeit eintreten, daß er die religiös-individualistische Grundrichtung nirgends verliert [1]).

Von diesem Individualismus aus muß auch unsere Stellung zur neuzeitlichen Kultur bestimmt sein. Auch hier gilt nur der eine Gesichtspunkt, reif zu werden für die Ewigkeit. Damit ist eins sofort gegeben: der Jünger Jesu kann nicht in verzücktem Rausch bei der Kultur als der letzten und höchsten Größe stehen bleiben. Wenn es nun keine Kulturseligkeit gibt, müssen wir nicht dann überhaupt der Kultur den Tod wünschen, ist nicht dann doch von Jesu Individualismus her die Kultur völlig entwertet? Nein! Etwas anderes ist unsere Aufgabe. Gott hat der Welt einen längeren Lauf gegeben, als Jesus und seine Zeit annahmen. Damit hat Gott die Menschheit gleichsam zur Kultur gezwungen. Kulturarbeit ist als Gottes Wille für die Welt geoffenbart. Die Eschatologie ist dadurch beseitigt. Aber die Ewigkeitsbestimmung des Menschen und damit der religiöse Individualismus werden von dieser Veränderung nicht berührt. Wir haben darum die Pflicht, an der Kultur mitzuarbeiten und dabei für die Ewigkeit reif zu werden. So ist die Kultur eine Stufe zur Ewigkeit geworden. Sie schwebt nicht mehr frei im Weltenlauf, sie wird nicht aufgebaut, um mit dem Weltende spurlos zu verschwinden, sie hat jetzt Bedeutung für die Ewigkeit, sie ist vom Ewigkeitslicht umleuchtet, und mögen wir es auch nicht ahnen, um ihrer Bedeutung für die Ewigkeit willen muß es einen Punkt geben, wo sie in Gottes Ewigkeit einmündet. So gibt erst ein sittliches Streben im Sinne Jesu aller Kultur einen Wert über ein zweckloses Aufflackern und Vergehen hinaus. Wohl in nicht zu verkennendem Abstande von Jesus, aber doch durch-

---

1) Ich bin mir dessen völlig bewußt, daß das so schwierige Problem sich nicht mit so wenigen Strichen lösen läßt. Aber es ist doch jetzt der nächstliegende Einzelfall für die Allgemeinbehauptung, daß auch unter völlig anderen Verhältnissen Jesu ethische Grundrichtung sich bewähren kann. Nicht eine erschöpfende Lösung kann hier geboten werden, nur ganz wenige Richtlinien zur Erläuterung können angedeutet werden.

aus im Ewigkeitslicht seines Individualismus wandern wir unsere Straße.

Aber noch eins ist zu sagen. Alle vielgepriesene Kulturgemeinschaft, ohne die es keine Kulturarbeit gibt, ist nur möglich auf dem Grunde echter Wahrhaftigkeit und Liebe. Derselbe Jesus, der uns von Kulturseligkeit abhält, hat uns erst Wahrhaftigkeit und Liebe in ihrer vollsten und reinsten Schönheit erschlossen und uns damit erst die Quellen aufgetan, aus denen allein die Kultur Läuterung und Lebenskraft schöpfen kann, und so das Band gegeben, das der Kulturgemeinschaft Dauer und Bestand sichert. So bringt Jesus die Kräfte, welche die Kultur erhalten.

Um es noch einmal zu sagen: es handelt sich lediglich um die ethische Grundrichtung Jesu. Aber damit sind die einzelnen Worte nicht überflüssig geworden. Ohne sie verlieren wir jeden Boden für das Erfassen seines ethischen Prinzips. Sie müssen immer die klassischen und plastischen Beispiele seiner Lebensnorm bleiben, sie werden immer das Gewissen schärfen, wo es das Prinzip abschwächen, leichter und bequemer machen will.

Es darf auch nicht verkannt werden, daß bei aller Bedeutung Jesu für die Kultur immer Spannungen bleiben werden zwischen Jesu Lebensideal und den Aufgaben des modernen Lebens. Da gilt es, immer hineinzuleuchten in die unvollkommenen, diesseitsseligen Zustände mit Jesu sittlicher Klarheit, um so langsam, aber sicher die ihm widerstrebenden Kräfte zurückzudrängen. Die Spannungen werden nie ganz überwunden werden; sie müssen auch sein, sonst wäre Jesu Sittlichkeit nicht höher als die Kultur und könnte nicht berufen sein, die Kultur zu veredeln.

Wir fassen zusammen:

Die Lebenslehre Jesu ist der Ausdruck eines konsequenten religiös-sittlichen Individualismus, der uns sagt, worauf es auch heute noch letztlich für alles sittliche Streben ankommt, nämlich Gott zu finden und hier auf Erden reif zu werden für Gott und seine Ewigkeit. Damit ist jeder sittlichen Lebenshaltung für alle Zeiten die einzig gültige Richtung gewiesen. Jede Menschheitsgeneration hat die Pflicht, diese Lebensnorm in die jeweiligen,

oft freilich andersartigen Lebensverhältnisse hineinzutragen. Dabei sind nicht sklavisch die einzelnen Jesusworte zu verwirklichen. In seiner heroischen Haltung wird er unerreicht bleiben auf einer Höhe, bei der uns schon Schwindel erfaßt, wenn wir zu ihr hinaufblicken. Aber seine Worte werden einen Stachel in jedem empfänglichen Gemüt zurücklassen, daß es von dem individualistischen Grundzug nimmer los kann [1]). Das mit diesem religiösen Individualismus gegebene Endziel schließt alle Kulturseligkeit aus. Denn nach Jesus kann die Kultur nicht Endzweck und Endziel sein. Trotzdem hat Jesu Lebenslehre hohe Bedeutung für die heutige Kultur. Denn erst von seiner sittlichen Norm durchleuchtet, ist alle Kultur der Zwecklosigkeit, dem ziellosen Auf- und Abflackern entnommen, hat sie Ewigkeitsbedeutung bekommen. Und weiter gilt, daß die durch die Weltentwicklung nun unbedingt gebotene Kulturarbeit ihre Dauer- und Lebenskraft finden kann nur von der Höhe und Reinheit des Moralischen aus, die mit Jesu religiös-sittlicher Persönlichkeit in die Welt gekommen ist. Jesus gibt uns also den Weg, den die Menschen zu gehen haben, wenn auch in gewissem Abstand von ihm.

So ist denn die fortdauernde Bedeutung der Lebenslehre Jesu für unsere Zeit zu behaupten. Freilich ist sie nicht für jedermann da, sondern nur für die Menschen, die sich nicht an den flüchtigen Augenblick verkaufen, vielmehr Seele und Ewigkeit nicht verkennen und vergessen. Sie ist nicht für bequeme Schablonenmenschen, die nach einem fertigen Sittenkodex, für alle Fälle des Lebens ausgearbeitet, suchen, aber für alle die, welche innere Freiheit, sittliches Taktgefühl haben, um eine sittliche Norm ihrem Wesen entsprechend in neuen Lebensverhältnissen

---

1) Erinnert sei hier auch an das Wort Paulsens: „Seit Jesus über die Erde ging, ist etwas anders geworden: das reine Aufgehen in das Diesseits ist nicht mehr möglich. Wie die Anbetung der Gewalt, die Vergottung des Staates ... uns nicht mehr möglich ist, so auch nicht die absolute Hingebung an Besitz und Macht, die vollendete Kulturseligkeit. Ein neuer Sinn, der Sinn für das Jenseits ... ist mit dem Christentum der Seele der abendländischen Völkerwelt eingepflanzt (Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart, Okt. 1903, S. 126).

durchzuführen. Sie ist nur für solche, die für starke, konsequente, heldische Art Verständnis haben. Unsere große Gegenwart, die zugleich eine Zeit des Umlernens sein soll, die eine Zeit des Umstürzens ist, in der ganz Europa das Gleichgewicht verloren hat, die damit zugleich die Unsicherheit aller irdischen Verhältnisse zeigt, müßte ganz besonderes Verständnis haben für Jesu Lebenslehre in ihrer entschlossen heldenhaften Kühnheit, ihrer schroffen Majestät, ganzen Erlöstheit von einengenden irdischen Fesseln, in ihrer Größe und Herrlichkeit. Wo sie im Geist und in der Wahrheit erfaßt, in Beweisen des Geistes und der Kraft durchgeführt wird, kann an ihr unser für alles Große angelegte Volk, kann an ihr die Welt genesen.

2.

Lic. Heinrich Ernst
Pfarrer in Beverstedt

Die Frömmigkeit des Erasmus[1])

Die Frage nach der Frömmigkeit eines Menschen hat ihre besonderen Schwierigkeiten. Diese sind einmal in der Materie selbst, dann aber auch in der Art der Quellen begründet. Zu-

1) Zur Literatur: Opera ed. Clericus, Leyden 1703—6, insbes. Band V. De lib. arb. hrsg. von J. v. Walter, Quellenschriften zur Gesch. des Prot. VIII, 1910. R. B. Drummond, Erasmus, his life and character, 1873. Stichart, Erasmus von Rotterdam. Seine Stellung zur Kirche und zu den kirchlichen Bewegung in seiner Zeit, 1870. Lezius, Zur Charakteristik des rel. Standpunktes des Erasmus, 1895. Wernle, Renaissance des Christentums im 16. Jh., 1904. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907. M. Schulze, Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis zu den Schriften des Erasmus, 1902. J. v Walter, Das Wesen der Religion nach Erasmus u. Luther, 1906. Kawerau, Luther u. Erasmus in Deutsch.-ev. Blättern, 1906. M. Richter, Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther auf Grund ihrer Schriften, 1907. K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909. Troeltsch in Kultur der Gegenwart I, 4, S. 473 ff. Wernle in „Rel. in Gesch. und Gegenw." II. W. Köhler in Theol. Rundschau 1909, S. 214 ff. Stähelin in RE. ^{3}V, (dazu XXIII, 428 f., Nachträge literarischer Art und Andeutung des eigenen Urteils von Hauck). A Freitag, Einleitung zur Ausgabe von Luthers De servo arbitrio, WA. Bd. 18, S. 551 ff. Fr. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, 1886 ff. Auch die Darstellungen derselben von Karl Müller, Hermelink, Brieger. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, 2. Bd., 1879; nach J.'s Tode (1891) weiter neu herausgegeben von L. Pastor. W. Maurenbrecher, Geschichte der kath. Reformation I, 1880.

nächst in jener. Gilt es doch das Allerzarteste des menschlichen Bewußtseins anzurühren, die letzten Wurzeln seines Wesens auszugraben, die wie edle Metalle nicht an der Oberfläche liegen, sondern tief unten verborgen ruhen und dem Blick des flüchtigen Beschauers unsichtbar bleiben. Dem Darstellenden fällt die Aufgabe zu, den eigentümlichen Stimmungsgehalt zu fassen, der sich hinter den Worten verbirgt, der oft um so echter ist, je mehr er sich keusch den Blicken des Beobachters entzieht. Weil nun der Stoff so überaus zart und schwer faßbar ist, so ist einerseits die Gefahr fast unvermeidlich, daß man in der Darstellung vergröbert — jede Stimmung kann in ihrer Reinheit nur gefühlt werden und verliert in der sprachlichen Darstellung den ihr eigentümlichen Duft, wenn nicht ein Dichter ihr das sprachliche Gewand verleiht —, und anderseits ist auch der Fehler kaum zu umgehen, daß man nicht alles erfaßt und die Tönung nicht überall richtig trifft. Es kann eintreten, daß Nebenzüge zu Hauptmerkmalen gemacht werden und wichtige Stücke nicht gebührend hervorgehoben werden.

Ohne Zweifel wird man in den häufig wiederkehrenden Aussagen die Grundstimmung vermuten dürfen, aber es ist nicht ausgemacht, daß es notwendig so sein muß. Kaum irgendwo ist die Gefahr des Irrtums so groß, wie dort, wo man die letzten Geheimnisse des Innenlebens eines Menschen zu erforschen sich anschickt.

Zu den Schwierigkeiten des Stoffs kommen die in der Art der Quellen gelegenen. Das erste Erfordernis einer historischen Quelle ist, daß sie wahr ist. Aber eben wegen der Art des Stoffs kommen uns bei Quellen, die das tiefste religiöse Fühlen und Denken darstellen sollen, besondere Bedenken. Die Möglichkeit liegt nahe, daß die Quellen sei es absichtlich, sei es unabsichtlich Fälschungen enthalten, daß sie alle mehr oder weniger „Dichtung und Wahrheit“ sind [1]). Sodann bietet die Art der Quellen noch eine andere Schwierigkeit. Es handelt sich zumeist um schriftliche Aufzeichnungen. Diese stellen an sich schon, wie

1) Von Harnack auch von den Konfessionen Augustins nachgewiesen.

oben gesagt, eine Vergröberung dar, natürlich auch dann, wenn das zu untersuchende Subjekt sie selber macht. Weiter ist aber zu bedenken, daß, so bald das religiöse Gefühl sich zur schriftlich formulierten Aussage verdichtet, eine dogmatische Aussage entsteht. Das Gefühl wird mehr oder weniger mit Elementen des Denkens durchsetzt. Schriftliche Darstellung setzt, wenn sie nicht gerade impulsiv erfolgt, immer schon Reflexion voraus. Von diesen auf verstandesmäßiger Reflexion beruhenden Aussagen gilt es wieder auf den eigentümlichen religiösen Gehalt zurückzugehen. Um da nicht einfach die dogmatischen Aussagen nachzusprechen, muß man in gewissem Maße die Fähigkeit des Dichters haben, die Fähigkeit des „Einfühlens", des Sichversetzenkönnens in den Geistes- und Gemütszustand des Objekts. Diese Einfühlung aber, die niemals wissenschaftliche Exaktheit beanspruchen kann, ist wiederum eine Quelle von Irrtümern.

So sieht die Lage, in die der Beobachter gestellt ist, keineswegs verlockend aus. Er wird sich immer eingestehen müssen, daß seine Beobachtungen große Irrtumsmöglichkeiten enthalten. Das Ziel, welches einigermaßen sicher erreicht werden kann, ist dies, daß man das Untersuchungsobjekt in einen Frömmigkeitstypus einordnet. Wie schwer aber dies schon ist, und wie verschieden auch da die Urteile sein können, werden wir sofort sehen.

Treten wir an unser Untersuchungsobjekt Erasmus, den Humanistenkönig, heran, so finden wir hier alle Schwierigkeiten gehäuft und verstärkt vor. Zwar sind wir in der glücklichen Lage, eine reiche literarische Hinterlassenschaft von ihm zu besitzen. Und auch das ist günstig, daß er nach Journalistenart — Hermelink nennt ihn ein „journalistisches Formtalent" — seine Gedanken in immer neuer Weise wiederholt, so daß es verhältnismäßig leicht ist, seine Grundgedanken festzustellen. Aber in der leichten Art der Journalistik liegt auch wiederum die Gefahr, daß die Gedanken nicht in die letzte Tiefe gehen und den wahren Wesensgehalt nicht erfassen. Dabei will uns auch das Gefühl nicht loslassen, daß sich in die Quellen manches Mal bewußte Unwahrhaftigkeit eingeschlichen hat. Jedenfalls kommen

die Schriften aus späterer Zeit, wo Erasmus seinen Kompromiß mit der römischen Kirche schließt, weniger in Betracht als die früheren. Aber die leider nicht belegte Notiz bei Lezius, daß sich die Freunde des Erasmus wunderten, daß er ein so frommes Buch wie das Enchiridion militis christiani schreiben konnte, das als Erbauungsschrift für uns die Hauptquelle sein muß, läßt Bedenken auch bezüglich dieser früheren Schriften in uns aufkommen. Auch die bezeichnete allgemeine Schwierigkeit, die Zurückführung auf den richtigen Grundtypus, ist bei der wandelbaren und anpassungsfähigen Art des Erasmus besonders schwierig. Wie verschieden er beurteilt wird, zeigt ein Blick in die Literatur über ihn. Es gibt so viele Beurteilungen, wie es Männer gibt, die es versucht haben, den religiösen Standpunkt des Erasmus zu charakterisieren und einzuordnen. Natürlich spielen hier subjektive geschichtsphilosophische und dogmatische Elemente mit, da ja eine Geschichtsschreibung, die nicht nur äußerliche Tatsachen berichten, sondern auch die innere Seite beurteilen und werten will, niemals voraussetzungsfrei sein kann. Schauen wir hinein in diesen wahren Musterkatalog verschiedener Urteile und Wertungen. Verhängnisvoll ist für Erasmus seine eigenartige Stellung in den Kämpfen der Zeit, seine Zweideutigkeit gegenüber den streitenden religiösen Parteien. Er hat der Reformation die Wege geebnet und ist dennoch ihr Feind geworden, er ist der Günstling der Päpste gewesen und hat dennoch beißendsten Spott über die Hierarchie ausgegossen. Das wirkt natürlich auf die Beurteilung ein. Von der katholischen Geschichtsschreibung, von Janssen-Pastor, wird er als Muster moralischer Unzuverlässigkeit geschildert. Stichart findet die Moral des Erasmus ziemlich lax, der Engländer Drummond dagegen stellt sie hoch über die der Reformatoren, weil er unvermählt blieb und nicht wie Luther und Zwingli zur Befriedigung der Fleischeslust das Mönchsgelübde brach; wieder im Gegensatz zur ganzen herkömmlichen Geschichtsschreibung rühmt Maurenbrecher ihn wegen seiner edlen Charakterfestigkeit. Zu diesen Charakterwertungen gesellen sich in gleicher Mannigfaltigkeit die Wertungen seiner Religiosität. Während Hermelink ihn als Vertreter des ausgehenden Mittel-

alters wertet, sehen Troeltsch, W. Köhler und auch Wernle in ihm die Morgenröte einer neuen Zeit aufsteigen, neben der die Reformation fast als eine Repristination des Mittelalters erscheint, die die Entwicklung — fast möchte man sagen, unliebsam — unterbricht. Während Troeltsch und Köhler in der Fömmigkeit des Erasmus eine weltzugewandte, antisupranaturalistische Stimmung zu entdecken glauben, läßt Martin Schulze gerade die meditatio vitae futurae das Wesentliche an der erasmischen Frömmigkeit sein. Sehen Wernle und Troeltsch in Erasmus die Jesusfrömmigkeit verkörpert, so lassen ihn Schulze und Karl Müller gerade von Paulus beeinflußt sein, wenn auch bei allen Übereinstimmung darüber herrscht, daß Erasmus nicht in die Tiefe paulinischer Frömmigkeit eingedrungen ist.

Wir sehen die Frage ist kompliziert genug, um zu neuer Untersuchung zu reizen. Wir gehen den Gang, daß wir zunächst in dem Leben des Erasmus nach Richtlinien suchen, die uns das Verständnis und die Beurteilung seiner Frömmigkeit erleichtern, dabei auch die wichtigsten der in Frage kommenden Schriften streifen, sodann die Frömmigkeit in ihrem inneren Kern zu erfassen suchen, woran sich eine Charakteristik der Bedeutung der Person Jesu im Rahmen dieser Frömmigkeit anschließt, und endlich die Stellung des Erasmus zu den religiösen Problemen der Zeit aufzudecken suchen. Den Abschluß bildet dann naturgemäß eine Beurteilung, die sich mit den genannten Beurteilungen auseinander zu setzen hat [1].

---

1) Nachdem dieser Aufsatz schon längst im Manuskript fertig gestellt war, erschien das Buch von Paul Mestwerdt: „Die Anfänge des Erasmus", mit dem Untertitel: Humanismus und „Devotio moderna", 1917. Der Verfasser wollte die ganze Entwicklung der erasmischen Frömmigkeit bringen, ist aber durch die Umstände — eine englische Kugel setzte seinem Leben ein Ende — an der Ausführung des Planes gehindert worden. So reicht das Werk nur bis ans Ende des Pariser Aufenthaltes (1499). Besonders wichtig ist die Darstellung der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der erasmischen Frömmigkeit, des italienischen Humanismus (besonders Vallas und der Florentiner Platoniker) und der niederländischen Devotio moderna, womit fast die Hälfte des 336 Seiten umfassenden Bandes gefüllt wird. Beide Bewegungen treffen zusammen in ihrem Streben nach Vereinfachung und Verinnerlichung der

1. Leben und Schriften des Erasmus in Rücksicht auf seine Frömmigkeit.

Erasmus Rogerii wurde geboren, wie man meist meint, im Jahre 1466. Er war ein Opfer des Zölibatszwanges. Sein Vater, der nach einer leichtfertig verlebten Jugend Priester geworden, war humanistisch gebildet. Dies wird auch auf seinen Sohn nicht ohne Einfluß geblieben sein. Nach dem Tode seines Vaters wurde Erasmus von seinen Vormündern gezwungen, in das Augustinerkloster zu Steyn einzutreten, wo er sich seinen schöngeistigen Interessen überließ. Zwar las er auch die Schriften Augustins und des Hieronymus, erfreute sich aber mehr an der schönen Form als an dem geistigen Gehalt der Gedanken der Väter. Mit Übertretung des kanonischen Rechts (als Priestersohn durfte er kein geistliches Amt bekleiden) wurde er 1492 zum Priester geweiht. Er verließ darauf das Kloster, 1494 finden wir ihn in Paris, wo er Theologie studierte und 1498

Frömmigkeit, in dem Biblizismus, in der individualistisch-spiritualistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses, die doch überragt wird durch den ethischen Charakter desselben, endlich in der weltabgewandten Stimmung, die freilich bei den Humanisten Stimmung bleibt und sich mit dem lebhaften Versuch der Ausgestaltung einer Diesseitskultur verbindet, während die Devotio moderna sie in die Praxis des Lebens umzusetzen strebt. Mit diesen Bewegungen kam Erasmus in Schule und Kloster und am bischöflichen Sitze zu Cambrai in Berührung. Die entscheidende Wendung in dem durch diese Strömungen berührten inneren Leben des Erasmus setzt auch Meſtwerdt in die Zeit des englischen Aufenthalts. Die gesamte Darstellung war dem Verfasser dieser Abhandlung eine erfreuliche Bestätigung der Richtigkeit der hier gegebenen Konzeption der Frömmigkeit des gereiften Erasmus. Er gesteht aber, in vielem auch Neues gelernt zu haben. Das Wichtigste ist wohl dies, daß der nicht aus dem Florentiner Humanismus ableitbare Rest auf den Einfluß der Brüder vom gemeinsamen Leben zurückgeht. Daneben viele Einzelheiten, von denen hier die eine erwähnt werden mag, daß Meſtwerdt erhebliche Gründe für eine Ansetzung des Geburtsjahres auf das Jahr 1469 beibringt. Für überflüssig habe ich die vorliegende Abhandlung trotz des neu erschienenen Buches nicht halten können. Sie nimmt in voller Unabhängigkeit gleichsam die Fäden auf und stellt die Konsequenz jener „Anfänge" dar. Sie ist so gewissermaßen auch wiederum eine Bestätigung der Meſtwerdtschen Darstellung. — Siehe meine Besprechung in der Zeitschr. d. Gesellsch. f. niedersächs. Kirchengesch. 1917.

den Grad eines Baccalaurius erwarb. Neben den theologischen widmete er sich humanistischen Studien. Schon jetzt entwickelte sich in ihm der Haß gegen den Formalismus der Scholastik, für die er überhaupt kein Verständnis gewinnen konnte. Die Lehre der Scholastiker ist ihm verzwickt, ihre Sitte grob, ihre Aufgeblasenheit groß, ihre Rede giftig, ihr Herz schwarz (III, 77 F), der Religion selbst blieb er trotz dieser Ablehnung der kirchlichen Theologie erhalten. — Von entscheidender Bedeutung wurde für ihn sein Aufenthalt in England, wo er in Oxford mit John Colet in Verkehr trat. Dadurch wurde er in die geistige Strömung hineingetrieben, die von Florenz ausgegangen war. Unter dem Einfluß und Schutze der Mediceer hatte sich hier ein Kreis von begeisterten Jüngern Platos mit einer starken Neigung zum Neuplatonismus gebildet. Besonders Marsilio Ficino war es, der dem Neuplatonismus huldigte; er machte auch die Werke des Dionysius Areopagita durch Übersetzung seiner Zeit zugänglicher. Mit diesem Platonismus-Neuplatonismus verband sich merkwürdigerweise eine hohe Verehrung des Paulus. Ficino veröffentlichte eine Erklärung der paulinischen Briefe. Plato und Paulus waren die beiden Heiligen, die den religiösen Stimmungen dieses humanistischen Kreises die Impulse gaben. Man setzte beide gleich, man entdeckte bei beiden den Gegensatz von Fleisch und Geist, der sinnlichen und der vernünftigen, geistigen Natur des Menschen, man sah beide nach dem gleichen Ziele streben: Entsinnlichung, Loslösung des Geistes von den Banden der niederen Welt und Flug nach oben in die geistige Welt, die Welt der Ideen. Der fundamentale Unterschied freilich, daß bei Plato der Glaube an die selbstherrliche Macht der menschlichen Vernunft die Erlösung bewirkt, bei Paulus dagegen die Erlösung als Gnadengeschenk Gottes in Christus dem Erlöser empfangen wird, wurde nicht erkannt. Paulus wurde in Plato, und Plato in Paulus hineingelesen. In diesen Florentiner Kreis war Colet eingetreten. Hatte er schon früher Plato und Plotin gelesen, so kam er jetzt noch mehr in die Gedankengänge des Platonismus und Neuplatonismus hinein. Als er nach Oxford zurückkehrte, las er statt der scholastischen Theologie die Briefe des Paulus

und schrieb zu gleicher Zeit über Dionysius Areopagita. Mit diesem wütenden Gegner der Scholastik und begeisterten Verehrer des Plato und des Paulus kam Erasmus 1499 in Oxford in Berührung. Colet nahm ihm den letzten Rest seiner Achtung vor der Scholastik. Erasmus hatte sich dem Studium des Thomas von Aquino zugewandt und ihm wegen seiner Kenntnis der Bibel und der klassischen Kirchenschriftsteller wenigstens Achtung gezollt. Von dieser Schätzung will Colet nichts wissen ... „nisi habuisset Thomas aliquid spiritus mundani, non ita totam Christi doctrinam sua profana philosophia contaminasset". So erzählt Erasmus selbst III, 458. Es wird Colet nicht schwer geworden sein, Erasmus auf seine Seite zu ziehen und in dem Haß gegen die Scholastik zu bestärken. Ebenso wird es aber auch sein Verdienst gewesen sein, des Erasmus Interesse vorzugsweise auf das Neue Testament und die alten Schriftsteller gelenkt zu haben. Colet freute sich, einen Weggenossen gefunden zu haben und wollte ihn bewegen in Oxford zu bleiben und in ähnlicher Weise wie er über Paulus so über die Männer des Alten Testaments Vorlesungen an der Universität zu halten. Erasmus lehnte aber ab, vielleicht weil er sich noch nicht reif genug für den Kampf gegen die Scholastik fühlte. Das Wichtige aber war, daß er in den ganzen Lebenskreis der Florentiner hineinkam und ihre Gedanken und Stimmungen in sich aufnahm. Dem gegenüber ist der Kampf gegen die Scholastik nur etwas Untergeordnetes, eine Äußerung der religiösen Stimmungswelt nach ihrer negativen Seite hin. 1500 schon kehrte Erasmus aufs Festland zurück und machte sich mit emsigem Fleiße an eine Auslegung des Römerbriefes, ein Beweis dafür, wie mächtig der Einfluß Colets gewesen war. Im Jahre 1501 hatte er nach einer eigenen Bemerkung (III, 95) bereits vier Bände geschrieben. Die Arbeit ist aber nicht veröffentlicht worden. Nicht weniger tritt uns der Einfluß Colets in dem Enchiridion militis Christiani aus dem Jahre 1501 entgegen Es enthält den Niederschlag der empfangenen Anregungen und gibt den Frömmigkeitstypus am reinsten wieder. Wieweit freilich hier Erstrebtes und Erreichtes einander entsprechen, wieweit die hier als Ideal

gezeichnete Frömmigkeit wirkliches persönliches Besitztum gewesen ist, wird sich natürlich nie sagen lassen. Die Schrift will ja nicht wie etwa Augustins Bekenntnisse eine Analyse der eigenen Frömmigkeit sein. Das Buch erntete beispiellosen Beifall. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß in dem Büchlein den Stimmungen der Zeit der lebendige Ausdruck verliehen wurde, daß man fühlte, hier werde den eigenen, vielleicht noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gekommenen Gefühlen zur Klarheit über sich selbst verholfen.

Ein ganz anderes Gewand hat die im Jahre 1511 erschienene Schrift **Enkomion moriae, laus stultitiae**, Lob der Torheit, „weitaus die beste, aber auch die kirchenfeindlichste Satire eines Zeitalters, das bezeichnend genug eben in dieser Gattung der Literatur eine hervorragende Leistungsfähigkeit zeigt" (Bezold). Eben dieser Zeitgeist entschuldigt die Schrift, sonst wäre man versucht, den Erasmus überhaupt nicht ernst zu nehmen. Scheut er sich doch nicht, alles Heilige mit seiner ätzenden Satire zu überschütten. Seine Absicht ist, den Zeremoniendienst und „Judaismus" der Kirche lächerlich zu machen. Dabei werden aber nicht nur die Kirchenfürsten, Mönche und einfältigen Laien bespöttelt, sondern auch Gott und Jesus Christus in die Verspottung hineingezogen. Gott habe Wohlgefallen an den Narren, wie auch Nero und Cäsar sie gerne um sich gehabt hätten, und weil die Menschen töricht seien, habe auch Christus töricht werden müssen; er ist das Lamm, die Gläubigen seine Schafe. Durch eine solche Schrift konnte wohl eingerissen, nicht aber eine religiöse Erneuerung heraufgeführt werden. Auch diese Schrift ist sehr oft, während der Lebenszeit des Erasmus über zwanzigmal, aufgelegt worden.

Die für die Reformation bedeutendste Tat war seine Ausgabe des Neuen Testamentes aus dem Jahre 1516. Für uns von Interesse sind die **Paraclesis ad lectorem** und die **Methodus seu ratio verae theologiae**, die der Ausgabe vorangestellt sind. Letztere Schrift hat sich bald selbständig gemacht und ist in immer stärkerer Weise erweitert worden.

1519 kamen die Colloquia heraus, die für die heranwach-

sende Jugend bestimmt sind, die aber als Jugendschrift ganz unbegreiflich sind.

Inzwischen war Luther aufgetreten. Luther war die entscheidende Differenz, die zwischen seinem religiösen Leben und der religiösen Gedankenwelt des Erasmus bestand, von Anfang an klar [1]. Aber gegenseitige Achtung ließ sie von einer literarischen Fehde zunächst noch absehen — bis Erasmus zur Festigung seines Ansehens in der alten Kirche und zur Zerstreuung der aufgekommenen Verdächtigungen (er galt als der Verfasser vieler Schriften Luthers) zur Feder griff. Im Jahre 1524 erschien Erasmus Streitschrift De libero arbitrio. Er schrieb in Briefen an Th. Hezius, an Gibertus, Bischof von Verona, und an Heinrich VIII. fast gleichlautend: **Jacta est alea, exiit in lucem libellus de libero arbitrio.** Harnack beurteilt diese Schrift (Dogmengesch.[1] III, 714) als eine „ganz weltliche, im tiefsten irreligiöse Schrift". Dem kann man nicht zustimmen. Die Schrift ist um nichts irreligiöser als die andern auch. Zudem ist die Schrift ein deutlicher Rückzug zur Scholastik, sowohl nach Inhalt wie nach Methode. Mit diesem Buche müßte man auch die ganze Scholastik, zum mindesten die eines Gabriel Biel als irreligiös abstempeln. Günstig fällt an diesem Buche die sorgfältige Disposition auf, die wir in anderen Schriften vermissen. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß es dem Erasmus trotzdem nicht gelang, das Vertrauen der Kirche zurück zu gewinnen. Als er 1536 starb, fand er, von der katholischen Kirche verstoßen, ein protestantisches Begräbnis.

Für die Darstellung seiner Frömmigkeit kommt die letzte Periode seines Lebens weniger in Betracht, weil seine Aussagen von der Bemühung, mit der Kirche Frieden zu machen, nicht unbeeinflußt geblieben sind. Freilich reicht der Einfluß nicht soweit, daß wir einen Bruch mit seiner früheren Periode feststellen könnten. Er erstreckt sich im wesentlichen nur auf seine Stellung zu den Autoritäten der katholischen Kirche. In der inneren religiösen Stimmung ist keine bemerkenswerte Wandlung festzu-

1) Vgl. Richter, Desiderius Erasmus und seine Stellung zu Luther, 1907.

stellen, nur daß sich die religiösen Gedanken in der Formulierung der mittelalterlich-scholastischen Theologie angenähert haben.

2. Die Frömmigkeit des Erasmus in ihrem inneren Kern.

Will man die Religiosität des Erasmus auf einen kurzen Ausdruck bringen, so würde man sagen können: Erasmus ist der Vertreter eines von der platonisch-stoischen Philosophie beeinflußten, biblisch begründeten, moralistisch gerichteten Christentums. Wie die einzelnen Momente zusammentreten, in welchem Verhältnis sie zu einander stehen, wird das weitere zeigen.

Erasmus legt großes Gewicht auf den Konnex mit der Antike. Das können wir schon aus der oben gegebenen Darstellung der Kräfte, die auf ihn eingewirkt haben, vermuten. Das Bestreben der florentinischen Humanistenschule, eine enge Verbindung zwischen Plato und der Bibel herzustellen, ist auf Erasmus übergegangen. Er kann nicht oft genug betonen, daß das Christentum eine geradlinige Fortführung der in der antiken Philosophie gegebenen Lebensgrundsätze und zugleich deren Vollendung sei. Jesus und Paulus stellen die Krönung der philosophischen Entwicklung dar. Das Christentum ist die „Philosophie Christi", Philosophie nicht im Sinne einer theoretischen Wissenschaft, sondern im Anschluß an die Stoa als Anleitung zur religiös-praktischen Lebensführung verstanden, als „die Lehre, recht und glücklich zu leben" (III, 1880). Daß Philosophie in diesem Sinne verstanden werden muß, bestätigt eine Äußerung in der Paraclesis (V, 141): Hoc philosophiae genus in affectibus situm verius, quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio. Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae. An die hier gegebene Definition schließt sich charakteristischerweise eine Parallelisierung der Stoiker, des Sokrates, des Aristoteles und Epikurs mit Christus an. Solche Parallelisierung Christi mit den heidnischen Philosophen finden

wir sehr oft (z. B. V, 7. 142). Ihr Ziel ist kein anderes als das Jesu Christi. Erasmus spricht darum mit großer Begeisterung von ihnen. „Ich kann die Schriften Ciceros nicht lesen", so sagt er an einer Stelle in den Kolloquien, „ohne daß ich das Buch zuweilen abküsse und jenes heilige Gemüt verehre, das vom göttlichen Geiste angehaucht ist". „Viele sind in dem Konsortium der Heiligen, welche bei uns nicht im Katalog stehen", eben die genannten heidnischen Philosophen. Diese Verbindung zwischen Christentum und Antike konnte auf den Frömmigkeitscharakter nicht ohne Einfluß sein.

Bei der Aufstellung der religiösen Gedankenwelt stelle ich die negativen, kritischen Teile zurück und suche zunächst den positiven Gehalt zu erheben. Die religiöse Gedankenwelt erbaut sich auf dem ethischen Zwiespalt in der menschlichen Natur, die leiblich-sinnliche Seite und die höhere geistige Seite, Leib und Seele, machen vereint die menschliche Natur aus. Der Geist stellt den Menschen auf die Seite Gottes, der Leib mit seinem sinnlichen Wesen auf die Seite des Tieres. Secundum animum adeo divinitatis sumus capices, ut ipsas angelicas mentes licet praetervolare et unum cum deo fieri. Si tibi corpus additum non fuisset, Numen eras; si mens ita non fuisset indita, pecus eras. Die beiden Seiten unseres Personlebens waren anfänglich aufs glücklichste verbunden, aber die Schlange, die Feindin des Friedens, hat sie wieder durch unglückselige Zwietracht auseinander gebracht (V, 11. 12). So ist ein Qualzustand für den Menschen eingetreten. Der Körper haftet am Irdischen, Sichtbaren, dagegen die Seele, ihres himmlischen Ursprunges eingedenk (generis aetherii memor) strebt mit höchster Kraft aufwärts und ringt mit der irdischen Last. Sie sucht das Unvergängliche, denn immortalis amat immortalia, coelestis coelestia (V, 13). Sie könnte ihre Sehnsucht stillen, nisi a nativa generositate eius contagio degenerarit. Nun, wo sie mit dem irdischen Leib verflochten ist, affectus corporis rationi praeire certant. Ein ewiger Kampf ist entbrannt, dem Kampfe vergleichbar, in welchem einst die Optimaten und die Plebs miteinander rangen. — Dieser anthropologische Dualismus wird an

anderem Orte auch nach der trichotomischen Auffassung des menschlichen Wesens moduliert. Danach zerfällt unser Wesen in Leib, Seele und Geist. Der Körper oder das Fleisch ist der niedrigste Teil unseres Seins, dem durch die Erbsünde die durchtriebene Schlange das Gesetz der Sünde eingeschrieben hat; der Geist ist der Teil, in welchen der gütige Schöpfer nach dem Muster des eigenen Seins das ewige Gesetz der Tugend, der sittlichen Würde (honesti) eingemeißelt hat; der dritte Teil ist die Seele, welche zwischen beiden steht und das Aufnahmeorgan für die natürlichen Regungen darstellt. Diese Seele (anima) ist nun der Fangball zwischen den beiden andern, es steht aber in ihrer Macht, wohin sie sich wenden will (liberum habet, utro velit inclinare). Si carni renuncians ad spiritus partes sese traduxerit, fiet et ipse spiritualis. Sin ad carnis cupiditates semet adiecerit, degenerabit et ipse in corpus (V, 19). Die Seele hat also die Fähigkeit, sich für die eine oder andere Partei, die beide um sie werben, zu entscheiden. Für welche sie sich entscheidet, deren Wesen nimmt sie an. Freilich hat sie auch ein selbständiges Gebiet, die natürlichen Regungen (Erasmus nennt z. B. die Mutterliebe), aber wo es zu einem bewußten sittlichen Leben kommt, da ist auch jener moralische Zwiespalt: sollicitat hinc caro, hinc spiritus.

Es ist unverkennbar, daß hier sowohl Paulus wie die platonische Philosophie von Einfluß gewesen sind. Erinnern uns schon die Gedanken stark an letztere, so werden wir ihres Einflusses gewiß durch die Bemerkung, die Erasmus selbst seiner Gedankenführung anfügt: Haec ferme verba Platonis. Daß auch paulinische Gedanken hier anklingen, ist ebenso gewiß, stützt Erasmus doch seine Dreiteilung unseres Wesens in der Hauptsache auf paulinische Stellen. Aber abgesehen davon, Erasmus zieht selbst die Parallele zwischen seinen beiden Autoritäten (V, 15. 16): Quod Philosophi rationem, id Paulus modo spiritum, modo interiorem hominem, modo legem mentis vocat. Quod illi adfectum, hic interdum carnem, interdum corpus, interdum exteriorem hominem, interdum legem membrorum appellat.

Diesem anthropologisch-ethischen Gegensatz entspricht ein kosmologischer Gegensatz: Der Dualismus zwischen Himmel und Erde, dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, der sensiblen und der intelligiblen Welt. Jener kommt das Prädikat „schattenhaft", dieser das Prädikat „wahr" zu. Die Aussagen, die Erasmus hierüber macht, fließen zumeist schon mit den über die sittliche Aufgabe des Menschen gemachten Äußerungen zusammen. Zum Beleg führe ich eine Stelle V, 28 an: Ergo haec regula semper habenda est, necubi in rebus temporariis resistamus, sed inde veluti gradu facto ad spiritualium amorem adhibita collatione adsurgamus, aut prae his, quae sunt invisibilia, id quod est visibile contemnere incipiamus. Der Zusammenhang mit Plato wird dadurch deutlich, daß selbst die platonische Grotte nicht unerwähnt bleibt (V, 40). Die Menschen, in ihr gefangen, an die Affekte gebunden, sehen die nichtigen Abbilder der Dinge als wirklich an. Christliche Färbung bekommt jenes unsichtbare Reich dadurch, daß es der Herrschaftsbereich Jesu Christi ist (V, 607).

Nach dem anthropologischen Gegensatz einerseits und dem kosmologischen Gegensatz anderseits und ihrer Verknüpfung richtet sich nun die sittlich-religiöse Aufgabe des Christen.

Die Aufgabe des christlichen Lebens ist folgerichtig nach zwei Seiten gerichtet: einerseits eine mortificatio carnis, anderseits eine meditatio vitae futurae, einerseits den Dualismus zwischen Leib und Seele zu überwinden, anderseits, das Streben der jenseitigen Welt zuzuwenden. Beide Aufgaben gehen aber in einander über. Sie lassen sich nicht von einander scheiden, denn das höhere geistige Wesen des Menschen ist eben das dem unsichtbaren Himmlischen adäquate, während wiederum das leibliche, niedere Triebleben der Sinnenwelt angehört. Quisquis . . in terris reprimit suam voluntatem et divinae paret, recte tendit ad coelestem vitam, ubi nulla est lucta, nulla rebellio (V, 1196).

Wir nehmen zunächst die zweite Linie auf: das Streben nach der Ewigkeit. Es hat seinen Grund in der Überzeugung von der Wertlosigkeit des irdischen Lebens. Warum aber hat das

irdische Leben so gar keinen Wert? Zweierlei ist es, was seine Schönheit illusorisch macht: 1) Das viele Leid, die Fülle der Sorgen im öffentlichen Beruf und im häuslichen Leben (V, 23). 2) Die Vergänglichkeit des Lebens, seine Flüchtigkeit. (Tota haec vita nihil aliud est quam cursus ad mortem, idque perbrevis V, 1295). Darum ist es töricht am Leben zu haften und in ihm sein Glück suchen zu wollen. Aber es ist nicht nur töricht, sondern auch gefährlich, weil durch das Haften am Irdischen der Blick für das jenseitige Leben getrübt wird. Es ist kein Wunder, wenn die, welche ihr ganzes Leben ihren Affekten gegenüber nachsichtig gewesen sind, erschrecken, wenn die letzte Not kommt (V, 1303), wenngleich es auch viele gibt, die wohl vor dem Untergang des Körpers Schauder empfinden, weil sie ihn mit ihren leiblichen Augen sehen, aber an den Tod der Seele, den ja niemand sieht, nicht glauben und ihn nicht fürchten, obwohl er doch um so viel mehr zu fürchten ist als jener, als die Seele den Leib überragt. Der Fromme handelt anders. Er schaut auf die Flüchtigkeit des Lebens. Quanto viliores nobis esse debent haec omnia momentanea (V, 1295). Für den Frommen gilt die Regel, nicht bei den zeitlichen Dingen zu verweilen, sondern zu der Liebe zu den geistlichen Dingen emporzusteigen, statt auf die sichtbaren seine Gedanken auf die unsichtbaren Dinge zu lenken. Quo magis miraberis invisibilia, hoc magis vilescunt res fluxae et momentanea (V, 1295). Im Lichte der Ewigkeit verblassen die irdischen Güter. Die Aufgabe ist also, die sichtbaren Güter zu verachten und nach den unsichtbaren zu streben, wie schon oben gesagt ist: Haec regula semper ad manum habenda, necubi in rebus temporariis resistamus, sed inde veluti gradu facto ad spiritualium amorem adhibita collatione adsurgamus, aut prae his, quae sunt invisibilia, id quod est visibile contemnere incipiamus. Da der Tod der Durchgangspunkt zum Besitz des wahren Lebens ist, kann man die Regel auch so wenden: Per omnem vitam meditatio mortis exercenda est (V, 1296). Zwar ist es sicher, daß Erasmus das ewige Leben christlich verstanden hat als Teilnahme an der Herrschaft Christi, aber bei der Forderung der

meditatio mortis weiß er sich eins mit den heidnischen Philosophen, wie er auch selber sagt (V, 14): Socrates in Phaedone Platonis, cum nihil aliud putat esse Philosophiam quam mortis meditationem, hoc est, ut animus, quantum potest, abducat sese a rebus corporeis et sensibilibus, transferatque ad ea, quae ratione, non sensibus percipiantur, cum Stoicis nimirum sentire videtur.

Diese „platonisch-stoische Ewigkeitsstimmung" (Hermelink) kann nicht ohne Einfluß auf das sittliche Leben sein. Entspricht der unsichtbaren, ewigen Welt die geistige Seite des Menschen und der sichtbaren, irdischen Welt die fleischliche Seite des Menschen, so kann es naturgemäß nur die eine große sittliche Aufgabe für den Menschen geben, den alten Menschen zu töten, das fleischliche Leben zu unterdrücken. Wenn wir zum Frieden kommen wollen, una ratio est, si cum nobis ipsis bellum geramus, si cum vitiis nostris acriter pugnemus (V, 10. 11). Das ganze christliche Leben gestaltet sich so zu einem Kampfesleben aus. Militia est vita hominis super terram (V, 23). Trotz der Taufe, trotz Christus ist Sünde in unseren Gliedern geblieben. Weshalb? Damit wir nicht einrosten, ist uns materia certandi gelassen (V,1298). Dieser Kampf, der in der mortificatio carnis besteht, wird näher dahin präzisiert, daß er eine mortificatio omnium humanorum affectuum ist. Er ist gerichtet gegen den Geschlechtstrieb, gegen Habsucht, Ehrsucht, Rachsucht. Der Christ muß bedenken, daß er ein Priester ist, der gänzlich den göttlichen Dingen geweiht ist. Der Reichtum, der nie ohne Sünde erworben und behalten wird, die böse Lust, die ihn ins Fleisch hinabzieht, trennen ihn von Gott und der unsichtbaren Welt. Statt diesem nachzugeben, soll sich der Christ üben in der tolerantia crucis oder der patientia und der selbstlosen Liebe, deren Wesen die deiectio sui ist. Diese ziehen ihn ab von seinem niederen Wesen und heben ihn empor in das Reich des Unsichtbaren. Man kann nicht verkennen, daß diese ethischen Ermahnungen mit hohem sittlichem Ernst, wenn auch vielleicht mit etwas reichlichem Pathos vorgetragen werden.

Der Ring wird nunmehr dadurch geschlossen, daß ein sieg-

reich durchgeführter Kampf die Pforte zu der jenseitigen Welt öffnet. Das jenseitige selige Leben ist die Belohnung für ein gutes Leben im Diesseits. Coelum promittitur strenue pugnanti et non invalescit generosa mentis vivida virtus tam felicis praemii spe (V, 3). Ebenso wie ein wohldurchfochtener Kampf zum Leben führt, ist die Folge des unterlassenen Kampfes der Untergang. Duae tandem viae sunt: altera quae per obsequium adfectuum ducit in exitium, altera, quae per mortificationem carnis ducit ad vitam (V, 22). Diese herrliche Belohnung läßt alle Kämpfe gering erscheinen: quis, oro, tantum hoc praemium non vel sescentis mortibus emtum velit (V, 607).

Fassen wir den Gang noch einmal ins Auge. Die Nichtigkeit des irdischen Lebens führt uns zur Sehnsucht nach dem himmlischen, der Zwiespalt in unserer eigenen Natur, in dem sich der Gegensatz zwischen irdischer und himmlischer Welt wiederspiegelt, treibt uns, unterstützt von jener Überzeugung von dem überragenden Werte der himmlischen Welt und der Sehnsucht nach ihr, zum Kampfe gegen die sinnliche Seite unseres Wesens. Als Belohnung für den wohl durchgeführten Kampf wird dem Menschen die himmlische Welt zuteil. So verbinden sich Moralismus und Ewigkeitsstimmung. wobei das Hauptgewicht auf dem ersten liegt.

Wie kommt es, daß Erasmus trotz seiner Abhängigkeit von Plato und der von diesem ausgehenden Philosophie nicht zur Mystik pantheistischer Färbung kommt? An und für sich hätte es wohl der Fall sein können. Was ihn hinderte, war, daß er sich den kosmologischen Gegensatz schließlich auch ethisch dachte. Die jenseitige Welt ist ihm das Reich Gottes, in welchem Christus regiert. Er denkt sich jene Welt ganz konkret, nicht als metaphysische Abstraktion. So ist denn der Platonismus doch nicht viel mehr als ein umgehängter Mantel, der das Innere nicht beeinflußt. Der Kern ist ein echter Moralismus, der sich um die Termini Gott, Tugend, Unsterblichkeit dreht. Als Belohnung für die Tugend schenkt Gott die Unsterblichkeit. Kämpfe gut, handle nach den göttlichen Geboten, unterdrücke die sinnliche

Natur, so wirst du selig — das ist die kurze Formel dieser Frömmigkeit.

3. Die Bedeutung der Person Jesu innerhalb dieser Frömmigkeit.

Dogmatisch stellt Erasmus sich durchaus auf den Boden der alten Kirche: Jesum Christum esse verum Deum ex Deo, et eundem esse verum hominem natum ex homine virgine, citra virilem operam, ex actu divini Spiritus (V, 1156). In gleicher Weise bekennt er sich in dem Colloquium: Inquisitio de fide, zu der Zweinaturenlehre. Die Möglichkeit der jungfräulichen Geburt wird aus der Allmacht Gottes, die Notwendigkeit aus der Unreinheit der menschlichen Natur abgeleitet. Auch bezüglich des Werkes Christi bewegt Erasmus sich auf dem Boden der Bekenntnisformeln. Er nennt Christum den remunerator und erkennt auch die Heilsbedeutung seines Todes an. Worauf aber sein eigentliches Interesse gerichtet ist, ist ein anderes. Seiner Religiosität entsprechend ist Christus der himmlische Lehrer und durch seine Auferstehung Bürge unserer Auferstehung. Moralismus und Ewigkeitsstimmung treffen hier folgerichtig zusammen. Christus coelestem doctorem novum quendam populum in terris instituisse, qui totum e coelo penderet, quique contemtu rerum omnium, quas vulgus admiratur, felicitatem consequeretur ... angelorum vitam meditans ..., cui vita haec vilis esset, mors optanda immortalitatis desiderio (V, 84). Anschließend wird Christus nach dem Bilde eines stoischen Weisen mit seiner Weltverachtung gezeichnet. Ist aber die Weisheit der menschlichen Philosophen noch immer mit Irrtum gemischt, so ist das bei Christus durch seine himmlische Herkunft ausgeschlossen. Nulli mortalium doctrina est, quae non sit aliquo rigore erroris vitiata. Sola Christi doctrina tota candida, tota sincera est (V, 7). Darum eignet ihm unbedingte Autorität. Er ist aber nicht nur unser Lehrer, sondern auch unser Vorbild in der Frömmigkeit. Hoc est unum archetypum (V, 39). Denn er hat in seiner Person verkörpert, was er redet. Christum vero esse puta non solum vocem inanem,

sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter, quidquid ille docuit. Ad Christum tendit, qui ad solam virtutem tendit (V, 25). Person und Werk sind in eins verschmolzen. Was er lehrt, stellt er in sich selbst dar. Endlich ist er auch unser Beistand. Darin liegt ein bedeutsamer Unterschied von den heidnischen Philosophen. Christus gibt uns zugleich die Kraft zum rechten Wandel. Christus ist nicht bloß unser Lehrer und nicht bloß unser Vorbild, sondern auch unser Bundesgenosse in unserem Kampfe. Auxiliatoris benignitas nulli defuit unquam; si caveris, ne benignitati illius desis ipse, vicisti. Pro te pugnabit et liberalitatem suam tibi pro merito imputabit (V, 6). Christus unser Lehrer, Christus unser Vorbild, Christus unser Helfer, — in diesen drei Punkten erschöpft sich die Tätigkeit und Bedeutung Christi für Erasmus. Die Versöhnung wird zwar genannt, aber ohne daß ihr ein tieferes Interesse entgegengebracht wird. Diese Auffassung der Person Christi entspricht der gezeichneten Frömmigkeit.

4. Die Stellung des Erasmus in den religiösen Fragen der Zeit.

Haben wir den Erasmus bisher ohne Seitenblicke auf die Zeitkämpfe zu betrachten gesucht, so stellen wir ihn nunmehr in diese hinein und schauen zu, ob sich hier eine Bestätigung unserer bisherigen Beobachtungen findet.

Wir wenden uns zunächst den Fragen zu, die die Scheidewand zwischen der Reformation und dem Humanismus aufrichten sollten, der Frage nach dem Verhältnis von freiem Willen und Gnade und der nach dem Wesen des Glaubens.

Bei der ersten Frage lassen wir zunächst die Streitschrift gegen Luther beiseite, weil man hier die Unbefangenheit anzweifeln könnte. Einzelne auf die Sache bezügliche Stellen haben wir auch in früheren Schriften. Es gibt solche, wo es scheint, als ob Erasmus alles auf den Willen des Menschen stellen wollte, an anderen aber läßt er die göttliche Gnade einen wirksamen Faktor in dem Kampf gegen das Fleisch sein. Er sagt mehr als einmal, daß Christus in uns kämpft, daß Gottes Gnade in uns

schafft. Wir haben Aussagen, die paulinisch klingen, wie beispielsweise V, 293: Ab ipsis mundi primordiis erat ecclesia iustorum Christi corpus; erat evangelium, hoc est divinitatis revelata remissio peccatorum ex gratuita Dei misericordia propter Christum, erat et gratia quae per fidem purificabat corda, licet et per Christum incarnatum et per apostolorum praedicationem tam latius diffusa sit, tam clarius effulserit. Ac jam tum erat verum, quod toties inculcat beatus Paulus, veram iustitiam nulli contingere per legem aut opera legis sed per fiduciam erga Christum. Wenn auch zu bedenken ist, daß Erasmus unter lex und opera legis insbesondere die Zeremonialgesetze versteht, so wird man hier doch einen rudimentären Bestandteil des Paulinismus anerkennen müssen. Diese Stellen sind jedoch in dem Gebäude Stücke aus einem Material, das nicht in das übrige hineinpaßt. Der Grund dafür, daß Erasmus die Gnade nicht ausgeschlossen haben will, ist nach V, 61: Ne intumescas animo, si iuxta tritissimum illud adagium cognovis te ipsum. Id est, si quidquid in te magnum, quidquid pulchrum, quidquid praeclarum, id Dei munus, non tuum bonum esse ducas. Contra, quidquid humile, quidquid sordidum, quidquid pravum, id totum ad te solum referas. Es ist kein dem Katholizismus fremder Gedanke, daß die vollbrachte Tat auf die göttliche Unterstützung zurückgeführt wird und Gottes Gnade die Belohnung für die Tat anheimgestellt wird, aber es ist doch eben des Menschen Tat, die das Heil schafft wegen ihres Verdienstcharakters. Darum redet auch Erasmus unbefangen von dem Verdienst. Freilich nur die Taten, die aus sittlichem Kampf erwachsen sind, haben ein Verdienst. Quod naturae est, non imputatur meritum (V, 20).

Auf der gleichen Linie stehen die Gedanken in der Streitschrift gegen Luther [1]). In dieser Schrift bewegt sich Erasmus

1) Zitiert ist nach der kritischen Ausgabe in den Quellenschriften zur Gesch. des Prot. (VIII, 1908).

methodisch wie inhaltlich auf dem Boden der Scholastik. Er lehrt nicht eine unbedingte Willensfreiheit, sondern eine voluntas aliquo modo libera (34, 6). Aber frei ist der Wille, obwohl die Sünde der Freiheit eine Wunde geschlagen hat. Das Maß der Freiheit wird verschieden gewertet. Zuweilen wird es sehr gering genommen, so wenn er sagt, daß der Mensch aus sich noch weniger vermag als ein Kind, das der Vater gehen lehrt, oder gar wenn er sagt, daß der Wille durch die Sünde ad honesta inefficax sei, unfähig ad salutem aeternam. Gewöhnlich wird aber der Heilsprozeß in der Form eines Zusammenwirkens gedacht, wobei der Mensch wenigstens die Kraft hat, sich dem zuzuwenden, was zum Heile führt, oder sich davon abzuwenden. Die Freiheit ist nach einer Stelle die vis humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducant ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere (19, 6). Der weitere Heiligungsprozeß geschieht auch nicht ohne den Willen des Menschen, aber er handelt immer nur adiutrice gratia. Prima (gratia) exstimulat, secunda provehit, tertia consummat. Gott ist die causa principalis, die Menschen die causae secundariae. Das Verständnis für die Kardinalfrage Luthers, für die Frage der Heilsgewißheit, dämmert nur an einigen Stellen auf. Erasmus erkennt, daß es Luthers Interesse ist, alles Vertrauen auf die guten Werke den Menschen abzuschneiden. Darin aber scheint ihm die Gefahr zu liegen, daß die Menschen in Sicherheit gewiegt werden könnten. Dem Menschen muß der freie Wille zugeschrieben werden, ut excludatur securitas. Anderseits hat er an der Gnadenlehre, wie oben gesagt, das Interesse, den Menschen in der Demut zu erhalten. Und wie die Anthropologie ein Interesse an beiden hat, so auch die Theologie. Eine Freiheit des menschlichen Willens muß gefordert werden, ut excludatur a Deo crudelitatis et iniustiae calumnia (90, 28), denn nur wenn dem Menschen ein Spielraum gelassen wird, kann man von einem Gerichte Gottes reden. Die Majestät Gottes aber verlangt anderseits, daß ihm und seinem Wirken des Menschen Heil zugeschrieben werde. In der Tat hat er hier die für alle Zeit vorliegende Antinomie erkannt, über die

Luther nicht, über die auch wir nicht hinauskommen, die man schematisch so darstellen könnte:

Religiöses Interesse	
1. an der Gnadenlehre:	2. an der Lehre von der Willensfreiheit:
1. Gotteslehre: Die Majestät Gott	Fernhaltung der Ungerechtigkeit von Gott
2. Lehre vom Menschen: Erhaltung der menschlichen Demut.	Erhaltung des Verantwortlichkeitsgefühls des Menschen.

Bei der Rückschau ergibt sich, daß Erasmus wohl geneigt ist, das Tun des freien Willens im Vergleich zum Wirken Gottes als sehr gering, als perpusillum anzuschlagen — Mihi, so sagt er, placet illorum sententia, qui nonnihil tribuunt libero arbitrio, sed gratiae plurimum .. Hac moderatione fiet, ut sit aliquod opus bonum licet imperfectum, sed unde nihil possit sibi arrogare homo; erit aliquod meritum, sed cuius summa debeatur deo (90, 11 ff.). Der große Unterschied gegen Luther besteht aber darin, daß bei Erasmus das Rechtfertigungsurteil erst am Ende und nicht am Anfang des Christenlebens steht. Indem der Mensch mit Unterstützung der himmlischen Gnade sich immer mehr dem Himmlischen zuwendet, wird er immer mehr der Gerechtigkeit teilhaftig. So ist das Ergebnis doch schließlich dies, daß der Mensch sein Heil selbst schafft, daß er aber Gott die Ehre gibt. Non enim vult, ut homo sibi quicquam tribuat, etiamsi quid esset, quod merito possit sibi tribuere (72, 22).

Wir gehen weiter zum Glaubensbegriff, der wegen der notwendigen Gegenüberstellung von fides und caritas auf den eben dargestellten Gegensatz von Gnade und freiem Willen zurückführt.

Unter Berufung auf Sokrates wird festgestellt, daß die Sünde auf falscher Erkenntnis beruht. Der Wille geht auf die ratio zurück. Aus der ratio nascitur voluntas (21, 10). Aus der ratio oder dem intellectus scatent fontes omnium bonorum

et malorum (21, 4). Wer die richtige Einsicht hat von dem, was gut oder böse ist, bei dem stellt sich auch von selbst der Drang ein, das erkannte Gute an sich zu verwirklichen. Mit dem intellectus iudicamus, quid sit eligendum, mit der voluntas expetimus, quod commonstravit ratio (V, 1135). So ist denn die virtus im Grunde nichts anderes als die richtige scientia fugiendorum atque expectandorum (V, 39). Darum ist der erste Teil der Generalregeln der Frömmigkeit, die das wichtige achte Kapitel des Enchiridions ausmachen, contra malum ignorantiae gerichtet. Ebenso wie der Wille ist natürlich die ratio durch die Sünde verkehrt und der Reinigung bedürftig. Das Heilmittel für sie nun ist die fides, dagegen fällt der caritas die Reinigung des verderbten Willens zu. In der Symboli catechesis heißt es (V, 1135): fides purificat cor, hoc est mentem ac rationem, caritas corrigit voluntatem, und in der Ratio concionandi (V, 1080): caritas perficit naturae vim, quae dicitur voluntas, qua expetimus salutaria ac refugimus adversa, quemadmodum fides perficit intellectum. Der Glaube bringt darnach die Vollendung des Intellekts, die rechte Erkenntnis. Aber erst wenn die caritas hinzukommt, ist das Christenleben völlig.

Der Glaube ist aber doch nicht nur Erkenntnis. Umfassend definiert seinen Inhalt eine Stelle aus der Exomologesis (V, 160): Fides potissimum in hoc sita est, ut credamus, quidquid divinae litterae, christianorum omnium consensu receptae, vel factum narrant, vel futurum promittunt, vel faciendum praecipiunt, totaque fiducia praesentis ac futurae vitae constituatur in Deo. Neben der Fassung des Glaubens als Erkenntnis steht hier die Fassung als fiducia. Nach dieser Seite hin tritt die fides der spes, der Hoffnung, nahe, aber auch bei der Erkenntnis liegt schon der Hauptton auf dem Wissen von den res futurae. Primum esto, nihil haesitare de promissis Dei. Spes adhaeret fidei .. ac sic interdum loquuntur Scripturae sacrae, ut fidem pro fiducia certaque spe videantur usurpare. Nemo sperat, nisi credit. Ea igitur pars vivae fidei, qua expectamus promissa Dei, spes dicitur. (V, 1079.) Hebr. 11

wird ausgiebig benutzt. Dieser Hoffnungsglaube wird zum Vertrauen auf Gottes Güte und Barmherzigkeit. Denn wenn die Hoffnung erfüllt werden soll, so muß man sein Vertrauen auf Gott setzen, daß er gewillt ist, diese Hoffnung zu verwirklichen. Daß er es tun wird, nehmen wir an, weil er nicht Lüge, sondern Wahrheit ist. Si Deum esse credis, veracem credas oportet (V, 21). Die fides ist also einerseis notitia, insbesondere de promissis, anderseits fiducia erga bonitatem dei, sie verhält sich zur Hoffnung so, daß die Hoffnung expectat, die fiducia non dubitat. Erasmus wendet sich selbst dagegen, daß der Glaube nur Sache der Lippen sei, er muß cordi infixa sein. Daß das Hoffnungsgut besonders betont wird, liegt in dem Unterbau begründet. Zu dem vollen reformatorischen Heilsglauben konnte Erasmus trotzdem nicht vordringen. Er steckt noch im Mittelalter, insofern auch bei ihm die Seele der fides die caritas und diese (durch die mortificatio carnis) das eigentlich heilschaffende Element ist. Erst die Größe der Liebe entscheidet über das Geschick des Menschen, nicht der Glaube. Der Glaube setzt nur das Ziel, die Liebe sucht es zu erreichen. Schließlich ergibt sich auch aus der Prüfung des Glaubensbegriffes eine Bestätigung für die Richtigkeit der obigen Darstellung seiner Frömmigkeit.

Blieb so eine unüberbrückbare Kluft zwischen Erasmus Frömmigkeit und Luthers Glaubensstandpunkt, so besteht doch auch eine solche zwischen ihm und der herkömmlichen Kirche. Wir fragen nach seiner Stellung zur Kirche, zu den Sakramenten, zur Heiligenverehrung, zum Mönchtum, zur Scholastik, den für die herkömmliche Frömmigkeit entscheidenden Faktoren.

In seinen Aussprüchen über die Kirche finden wir Worte des größten Freimutes und demütigster Unterwürfigkeit. Die katholische Kirche wird in dem Papsttum verkörpert, darum ist die Stellung zur Kirche identisch mit der Stellung zum Papsttum. Erasmus kann erklären: Extra ecclesiam est, quisquis non agnoscit pontificem Romanum (Colloquium Ἰχθυοφαγία). Sein Papstideal ist freilich für die Päpste, wie sie waren, ein scharfes Gerichtsurteil. Salsamentarius, einer der Kolloquenten, sagt: „Wenn ich Papst wäre, sic agerem, ut universus orbis

intelligeret, esse principem ecclesiae, qui nihil aliud sitiret, quam Christi gloriam et salutem omnium mortalium." Im Encomion legt Erasmus den Finger auf die Schäden des Papsttums und scheut sich nicht, freimütig die Fehler zu geißeln. „Und so geschieht es, durch mein (der Torheit) Zutun, daß beinahe keine Art Menschen weichlicher und sorgloser lebt als die Päpste, indem sie Christo Genüge geleistet zu haben meinen, wenn sie mit ihrem geheimnisvollen und beinahe theatralischen Schmuck, mit ihren Zeremonien, mit ihren Titeln ..., mit ihrem Segnen und Fluchen Bischof spielen. Aber Wunder zu tun ist veraltet und längst aus der Mode gekommen und paßt nicht mehr zu den gegenwärtigen Zeiten, zu lehren ist zu mühsam, die heilige Schrift zu erklären, schulmeisterlich, beten die Sache der Faulenzer, Tränen vergießen ist elend und weibisch, Armut leiden schimpflich, sich überwinden lassen schändlich und dessen unwürdig, der kaum die größten Könige zum Küssen der heiligen Füße zuläßt." Er spottet über die Prachtentfaltung am päpstlichen Hofe und das ungeistliche Wesen der Inhaber des päpstlichen Stuhles. Anderseits aber haben wir Äußerungen, die von Byzantinismus strotzen. Der Anfang eines Briefes aus dem Jahre 1515 an Papst Leo X. lautet: „Wenn man deine Erhabenheit erwägt, heiligster Vater, so dürfte niemand auch unter den höchsten Fürsten sich finden, der sich nicht scheuen sollte, an dich zu schreiben. Denn wer sollte sich nicht fürchten, den mit Briefen zu behelligen, der, soweit die übrigen Sterblichen über die Tiere erhaben sind, ebenso weit alle Sterblichen insgesamt an Majestät übertrifft und unter den Menschen völlig als gewisses himmlisches, göttliches Wesen dasteht?" Über die päpstliche Unfehlbarkeit äußert er sich sehr kritisch, betont aber doch auch wiederum die Gehorsamspflicht gegen den Papst und die kirchliche Hierarchie. Es durchkreuzen sich eine bewußt unabhängig sein wollende Strebung und eine die Hierarchie anerkennende und sich ihr unterordnende Gesinnung. Es ringt sich etwas Neues durch, wenn er sagt: Apostolus, Pastor, Episcopus officii sunt vocabula, non dominatus und Papa, Abbas caritatis cognomina, non potestatis V, 49, oder wenn er die Kirche als die Gemein-

schaft der Gläubigen faßt, qui consentiunt in fide evangelica, qui colunt unum Deum patrem, qui totam suam fiduciam collocant in eius filio, qui eodem spiritu aguntur (Coll. Inquis. de fide). Das Alte aber spricht ebensosehr aus dem Anfang seiner Schrift de lib. arb. (3, 15): Adeo non delector assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubicunque per divinarum scripturarum inviolabilem auctoritatem et ecclesiae decreta liceat, quibus meum sensum ubique libens submitto sive assequor quod praescribit sive non assequor. Wir bemerken bei ihm ein ständiges Schwanken. Er wagt nicht, die Unabhängigkeit von der Kirche praktisch durchzufechten, und kommt so zu einem vorsichtigen Lavieren, das keinen angenehmen Eindruck macht.

Mit der katholischen Kirche hängt wesenhaft zusammen die Sakramentslehre. Erasmus nimmt zu allen Sakramenten eine ziemlich freie Stellung ein. Die Taufe faßt er im Enchiridion als den Fahneneid, durch den der Mensch Gott verpflichtet wird. Christus ist der Feldherr, der gegen die Sünde kämpft, der Mensch tritt durch die Taufe auf seine Seite zum Kampfe gegen sie. Qui cum vitiis pacem iniit, cum Deo in baptismate percussum foedus violavit (V, 2). Die Taufe löscht die Sünde nicht vollkommen aus, es bleibt ein sündiger Hang, der Stoff zur Tugendübung darreicht. Charakteristisch ist, daß in diesen reliquiae culpae genitalis die caecitas, die ignorantia voransteht, dann erst kommen caro und infirmitas. Nach der Taufe tritt das Tränenbad der Pönitenz als Heilmittel ein, um die Sünde abzuwaschen. Die Gedanken über die Beichte sind — das muß man zugestehen — ernst gehalten. Die priesterliche Vermittlung ist nicht nötig, es kommt darauf an, sich bei Gott anzuklagen, d. i. innerlich die Sünde zu hassen. Über die Art der katholischen Beichte urteilt er sehr absprechend, speziell der Ablaß ist ihm verhaßt. Aber auch hier zog er sich, wenn er angegriffen wurde, zurück. Er war auch hier mehr ein Mann spöttelnder Kritik, als ein Mann der Tat. In der Abendmahlslehre neigt er zu einer mehr symbolischen Auffassung des Sakraments, jeden-

falls lehnt er die vulgäre Transsubstantiationslehre ab. Die Sakramente müssen geistig genossen werden. Christus contemsit et carnis manducationem et sanguinis potum, nisi spiritualiter edatur atque bibatur (V, 30). Später hat er sich wieder der Transsubstantiationslehre angeschlossen.

Mit dem Ablaß fällt auch die Heiligenverehrung. Niemand kann von dem Schatze seiner guten Werke etwas abgeben. Heiligendienst und Reliquienverehrung werden im Encomion mit beißendem Spotte behandelt. Es sei soweit gekommen, daß die Jungfrau mehr gelte, als der Sohn.

Mit besonderem Hasse aber verfolgt er das Mönchtum und die Scholastik. Sachlich sagt er vom Mönchtum, daß es von einer falschen Voraussetzung ausgehe. Das, was die Bibel und die alten Theologen Welt nennen, ist etwas ganz anderes als die Mönche darunter verstehen. In den Evangelien, bei den Aposteln, bei Augustin, Ambrosius, Hieronymus werden die Ungläubigen, die dem Glauben Entfremdeten, die Feinde des Kreuzes Christi „Welt“ genannt. Jetzt versteht man darunter alle, welche nicht Mönche sind (V, 49). Monachatus, so stellt er dagegen auf, non est pietas, sed vitae genus pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile. Ad quod equidem te non dehortor (V, 65). Der Welt abzusterben ist nicht nur für Priester und Mönche die Aufgabe, sondern est communis Christianorum professio (V, 23). Es ist nicht einmal gesagt, daß dies Ziel im Kloster besser erreicht wird, als außerhalb desselben. Darum verhält er sich mehr ablehnend als zustimmend. In dem Colloquium Virgo misogamos rät er dringend ab, ins Kloster zu gehen. In dem Schutze des Elternhauses lasse es sich ebenso fromm und rein leben, wie hinter den Kostermauern. Die Klosterleute sind ebensowenig gegen die Gefahren der Sünde geschützt, wie andere Menschen. Ihr Leben ist (non) ab ullis laicorum vitiis immunis, in nonnullis contaminatior (Colloqu. Virgo poenitens). Im Encomion spottet er über die Überhebung der Mönche, die weder einsam sind noch geistlich, sondern dumm, habgierig, abergläubisch. Das Mönchtum wie der Zeremoniendienst bedeutet einen Rückfall ins Judentum, Christus aber ist

nicht gekommen, ut nos doceret Judaicare sed amare (V, 33). Nicht den Kutten, Gebeten und der Bettelei, sondern den Werken und Diensten der Liebe ist das väterliche Erbe verheißen. — Später hat er solche Worte zurückgenommen und den Mönchen einen Christo näheren Standort eingeräumt, aber seine wahre Meinung ist das kaum gewesen.

Nicht besser kommen die Scholastiker weg. Vom Dogma der Kirche, wie es in den Symbolen zum Ausdruck kommt, will er nicht abweichen. Dagegen eifert er gegen die Scholastik, die mit ihrer Spintisiererei alles durchdringen zu können glaubt. Sein Spott, wie er wieder in besonders scharfem Maße im Encomion auftritt, beweist, daß er einerseits erkannte, daß die Theologie in falsche Bahnen geraten war, daß ihm anderseits aber auch das Verständnis für dogmatische Fragen abging. Wenn er ein Problem wie das der Willensfreiheit zu bewältigen versuchte, bog auch er in die Bahnen der Scholastik ein.

5. Beurteilung und historische Einordnung.

Es fragt sich nun: Ist die gezeichnete Frömmigkeit bei Erasmus wirklicher Besitz gewesen? Aus dem Gedankengebäude allein läßt sich das noch nicht beweisen. Leicht wird es uns, für die negative Seite die Wahrheit zu erweisen, denn es wäre psychologisch unverständlich, daß er die Institutionen der Kirche in der geschehenen Weise lächerlich gemacht hätte, wenn er aufrichtig auf ihrem Grunde gestanden hätte. Für diese negative kritische Seite dürfen wir trotz seiner späteren Retraktionen Wahrhaftigkeit annehmen. Schwieriger ist die Lage bei dem positiven Inhalt. Der Schreiber eines so leichten Buches wie das Encomion steht immer schon in Gefahr, nicht ernst genommen zu werden. Und es wäre nicht unmöglich, daß jemand sich dadurch veranlaßt fühlte, seine ganze religiöse Schriftstellerei als unwahrhaftig zu beurteilen, als „journalistische Mache" anzusehen. Aber es gibt doch auch wieder Partien, aus welchen man das persönliche Interesse des Schreibers herausfühlt. Man wird dadurch in einen Zwiespalt hineingedrängt. Ungünstig ist für Erasmus, daß

sein Leben nicht mit seinen Lehren übereinstimmte: er, der gegen den Ehrgeiz eiferte, ist ehrgeizig wie kein anderer gewesen, er, der gegen die Habsucht zu Felde zog, ließ sich, um sich die Unterstützung seiner Gönner zu erhalten, zu unwahrhaftiger Schmeichelei herunter. Wie kommen wir aus diesem Zwiespalt heraus? Ein gangbarer Weg scheint mir der zu sein, daß Erasmus das ethische Ideal hat zeichnen wollen, das auch ihm vorschwebte; die Wirklichkeit des Lebens ist aber hinter dem Ideal sehr zurückgeblieben. Gerade das, was er nicht hatte, aber wünschte, stellte er als den Inbegriff christlichen Wesens dar. Dann können wir ihm den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit ersparen. Er bleibt eine strebende Natur, die das Gute will, der es aber an Kraft fehlt; Erasmus ist der Mann der nach dem Guten strebenden, aber ungebrochenen, weil sich nicht brechen lassen wollenden Menschennatur.

Stellen wir ihn neben Luther, so läßt sich folgendes sagen. Die Bestrebungen der beiden Männer begegneten sich in der Ablehnung der katholischen Hierarchie, des Mönchtums, des Heiligendienstes und der Reliquienverehrung, man kann kurz sagen in der Negation. Dabei wird man aber auch sagen müssen, daß sich die Rudimente katholischer Gnadenlehre und einer Anerkennung der Hierarchie bei Erasmus stärker finden, als bei Luther. — Wichtiger als dieses ist der Neubau, der statt des abgerissenen Gebäudes von den beiden Geistern aufgerichtet ist. Die Religiosität Luthers ist dem Erasmus fremd geblieben. Die religiöse Stimmung der beiden Männer ist eine gänzlich verschiedene. Luther stellt das religiöse Leben ausschließlich unter den Gedanken der göttlichen Gnade, Erasmus redet zwar auch von Gnade, aber der Schwerpunkt des religiösen Lebens liegt ihm auf der Bewahrung der göttlichen Gebote. Gott, Tugend, Unsterblichkeit, die drei Grundfesten der Aufklärung, sind die Ecksteine in seiner Religion. Die Tugend, die imitatio Christi, steht im Mittelpunkt. Durch die Erfüllung der Gebote der Bergpredigt erlangen wir die Seligkeit, adiuvante gratia. Bei Luther dagegen erlebt der Mensch durch das Erlöserwort und die Erlösungstat die Gnade Gottes, die ihn selig macht und zum Werke treibt. Christus

ist des Gesetzes Ende bei Luther, bei Erasmus ein neues Gesetz. Mit einem gewissen Recht kann Troeltsch in Erasmus die Frömmigkeit der Bergpredigt, in Luther die des Römerbriefes verkörpert sehen. Für falsch halte ich es aber, wenn Troeltsch daraufhin Erasmus als den Vertreter der Jesusfrömmigkeit, Luther als den Vertreter der Paulusfrömmigkeit ansieht und dabei der ersteren den Vorzug gibt. Abgesehen davon, daß hier das religiöse Empfinden des Darstellenden den Ausschlag gegeben hat, ist es etwas sehr Mißliches, ein zum mindesten noch zur Diskussion stehendes Problem — denn ein solches ist das Verhältnis von Jesus und Paulus — zum Kriterium einer historischen Tatsache zu machen. Für Erasmus besteht jedenfalls ein solcher Gegensatz nicht, er sucht bei Jesus und bei Paulus in ganz gleicher Weise Stützen für seine moralistisch gerichtete religiöse Anschauung. Mit Wärme und Energie tritt er am Ende des Enchiridions für die Lektüre des Paulus ein; zudem ließ die Verehrung für Paulus in dem Kreise, aus dem er herkam, nie den Gedanken aufkommen, Paulus und Jesus in Gegensatz zu stellen. Er hat aber Paulus nicht in seiner Tiefe verstanden, und zwar deshalb nicht, weil er nicht die religiösen Erlebnisse des Paulus gehabt, weil er nicht die Macht der Sünde in ihrem vollen Ernst erkannt hat, die einen Paulus trieb, sein Leben allein auf die Gnade zu gründen. Falsch ist es auch, wenn Troeltsch die Frömmigkeit des Erasmus als antisupranaturalistisch bezeichnet. Martin Schulze sieht gerade in der Jenseitsstimmung das Grundlegende der Erasmischen Frömmigkeit. Freilich scheint mir auch diese These übers Ziel hinausgeschossen zu sein. Erasmus' Frömmigkeit war Moralismus, genährt von der Hoffnung auf eine jenseitige Belohnung. Weltfreudig im modernen Sinn war seine Frömmigkeit nicht. Seine Ethik steht dem mittelalterlich-asketischen Ideal näher als die Luthers.

Wir kommen noch auf die historische Einordnung. Hermelink sieht in der erasmischen Reformation die Fortsetzung und Blüte der Bestrebungen der sog. Laienfrömmigkeit. Der Reformversuch des Erasmus hat allerdings seine Vorgänger in der katholischen Kirche gehabt, wenn man ihn als Streber nach religiöser Selb-

ständigkeit der Laien innerhalb der Kirche ansieht. Meines Erachtens ist er aber damit nur zum Teil gekennzeichnet. Hierin liegt allerdings eine Abgrenzung gegen die Kirchenfrömmigkeit des Mittelalters. Trotzdem ist die Frömmigkeit nicht so katholisch, wenn man so sagen darf, daß sie als Typus mit Variationen nicht auch auf protestantischem Boden wiederkehren könnte. Sie ist auch hier möglich als Widerspruch gegen die Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade und ist auch auf protestantischem Boden wiedergekehrt in dem Rationalismus, natürlich mit Modifikationen. Ich kann so Hermelink nicht recht geben, wenn er sagt: „Am wetterharten Baum der (katholischen) Kirche pflegt in bestimmten Zeitabständen immer wieder eine schöne Blume aufzubrechen und langsam abzublühen. Immer wieder werden in der katholischen Kirche Laien „Religion" haben wollen, ohne daß sie, mit dem heiligen Öl gesalbt, die Welt verlassen müssen; und sie werden der Vereinfachung des kirchlichen Apparats und der Versöhnung mit der wahren Menschlichkeit das Wort reden, und immer werden sie kläglich scheitern, mögen sie nun Franziskus oder Erasmus oder sonstwie heißen". Die Frömmigkeit des Erasmus ist nicht bloß eine Erscheinung der katholischen Kirche, sondern eine ständige Erscheinung der christlichen Kirche, die in Perioden mit stärkerer Macht sich Geltung zu verschaffen sucht. Es ist ein selbständiger Typus christlicher Frömmigkeit, der entsprechend der historischen Stellung des Erasmus ebenso mit der katholischen wie mit der evangelischen Frömmigkeit in Kampf treten muß; dort ist es der Kampf zwischen selbständiger und kirchlich vermittelter Frömmigkeit, hier der zwischen einer auf Selbsterlösung und einer auf Erlösung allein aus Gnaden beruhenden Frömmigkeit. Auch andere Humanisten haben ähnlich wie Erasmus gedacht und empfunden; das zu zeigen wäre eine Aufgabe für sich. Zu seiner Zeit wurde Erasmus erdrückt durch die größeren Kämpfe, später kam sein Typus zu neuer Entfaltung, ja zur Herrschaft in dem Rationalismus, und auch heute strebt er modifiziert wieder an die Oberfläche. In dieser Vergegenwärtigung seiner Art als eines selbständigen religiösen Typus hat Troeltsch recht.

Wer freilich Luthers Frömmigkeit nacherlebt hat, wird in der Wertbeurteilung dieses Typus nicht Troeltsch zustimmen, sondern Luther recht geben, wenn er urteilt, Erasmus und die Humanisten mit ihm seien nach Moab gelangt wie weiland Mose, aber ins Land der Verheißung seien sie nicht gedrungen (Enders IV, 164).

Gedanken und Bemerkungen

J. Frieboes
Oberlehrerin in Gotha

Die Rolle des Isaak in der israelitischen Geschichtsschreibung

Obschon Nomaden, sind Abraham und Jakob innerhalb Palästinas einschließlich der angrenzenden Steppengebiete dennoch bodenständige Typen, insofern ja ihr Name überall an der Örtlichkeit, an heiligen Bäumen, Steinen, anderen Kultstätten haftet. Das trifft im gleichen Maß auf Isaak keineswegs zu. Zwar uralt ist gerade sein Name sicherlich auch, ward ja doch in den frühesten Zeiten sogar die Gottheit unter demselben (als „Schauder Isaaks" Gen. 31, 42. 53) angerufen und spricht zum mindesten noch der Prophet Amos je einmal von den „Höhen Isaaks" (7, 9) und dem „Haus Isaaks" (7, 16). Aber wo immer dafür spezielle Lokalisierung in Frage steht (wie etwa bei Beer Lachai Roi, Beerseba, Gerar) hat derselbe anderseits bereits um so größere Mühe sich gegen den rivalisierenden des einen oder andern der beiden übrigen Stammväter zu behaupten. Und dasselbe gilt überhaupt von allem speziellen Detail in Isaaks Leben (einerlei ob sichs nun um den Schwur zwischen ihm und Abimelek und Pikol handle oder etwa um die Belästigung Rebekkas durch Abimelek), immer bietet die Geschichte Abrahams bezw. Jakobs die entsprechende Doublette und immer ist's eben diese Doublette, die sich letzten Endes im Gedächtnis der Nachwelt durchsetzt.

So läge denn nun aber die Frage wohl überhaupt nahe, inwiefern etwa eine auf Systematik sowohl wie religiöse Beweis-

führung aus der Geschichte Israels bedachte spätere Zeit sich der Figur Isaaks ganz allgemein zu ihren Zwecken bemächtigt haben möchte, sei's um mit ihrer Hilfe unbequeme Elemente der Überlieferung abzustoßen, sei's um andere ursprünglich fremde und getrennte nachträglich untereinander in Verbindung zu bringen.

Und unbequem war die alte Überlieferung ja zweifellos in manchem Punkt. So zunächst und vor allem hinsichtlich des Fortlebens Abrahams (des „Freundes Gottes" der Araber bis auf den heutigen Tag) ursprünglich doch wohl in Ismael allein. Letzteren galt es demnach zu verdrängen, sein leidiges Sohnes- und Erbrecht zu entkräften und zu ersetzen, sei's auf natürlich-fiktivem Wege, sei's indem man ihm einen „Sohn der Verheißung", der als solcher auch noch dem Greis Abraham geboren werden konnte, an die Seite stellte [1]).

Anderseits, ein Stammvater mußte es ebenfalls sein, der sich zu solcher in ihren Wirkungen alsdann zugleich dem Verhältnis Jakobs zu Esau gleichkommenden Rolle hergab, und dazu noch einer von so offenkundig geringer Popularität, daß keinerlei im Volksbewußtsein verwurzelte Reminiszenzen seiner Verwendung unüberwindlich entgegenstanden. Und beide Voraussetzungen trafen ja nun wiederum auf Isaak zweifellos zu. Er erwies sich nach keiner Richtung, weder nach der Vergangenheit noch Zukunft hin, irgend belastet. Im Gegenteil, auch für die künftige doch nicht minder notwendige Filiation durch Jakob als den dritten der Stammväter erschien er geeignet. Denn auch Jakob steht ja ursprünglich für sich allein, gilt lediglich als Sohn seiner Mutter. In der Mutter Leib stoßen sich die hadernden Zwillinge; die Mutter ist es, die den ihr wesensähnlichen Jakob in allen Lebenslagen vor Esau berät und betreut [2]); in ihr (und später Jakob) lebt daher denn auch das uralte Motiv von der Einwanderung aus dem aramäischen Osten her bezeichnender Weise ganz allein fort. Isaak als präsumtiver Vater dagegen verbleibt Zeit seines Lebens bei den

---

1) Vgl. dazu auch die Deutung des Namens Isaak als des „Lachers und Erben". — Desgl. die Umwandlung der nach der Tradition bis dahin kinderlosen Saraï in Sara (angeblich „Fürstin").

2) Gen. 29, 14: Du bist wahrlich „mein Fleisch und Blut".

Zelten, empfängt selbst das Weib seiner Liebe gehorsam-passiv aus der Hand Abraham-Eliesers (ganz anders als Jakob, der 2 mal 7 Jahre um seine Rahel dient!), hat es streng genommen daher auch nicht einmal mehr nötig, sich noch auf dem Sterbebett von Jakob überlisten zu lassen, ihm zugleich mit seinem Segen das Recht der Erstgeburt zu verleihen, indem letzterer (der „Fersenhalter und Beinsteller") ja doch vielmehr dies selbe Recht schon zuvor von seinem Bruder Esau heimlich-hinterlistig erkauft.

Erscheint aber Isaak somit vollends als blutleerer Schemen, so eignet er sich eben drum um so besser zum Träger vorgeschrittener religiöser Anschauungen und damit einer weiteren Gruppe von Erzählungen überhaupt, wie vor allem der Ablösung der menschlichen Erstgeburt durch das stellvertretende Tieropfer, die die Geschichte seiner Opferung auf Moriah, der Stätte des späteren Tempels, doch offenbar symbolisiert.

Und so wäre denn alles in allem zugleich auch die resignierte Annahme, wie sie mit zuletzt wohl noch Gunkel in seiner Auslegung der Genesis (bei Vandenhoeck & Ruprecht, Schriften des A. T., Bd. I S. 38 [1])) vertritt, daß es nämlich schwer, wenn nicht überhaupt unmöglich sein möchte, Licht in die Art hineinzubringen, wie die ursprünglich voneinander unabhängigen Patriarchen-Sagen nachträglich zusammengewachsen, verfrüht, möchte es vielleicht vielmehr genügen auch in dem Fall, anstatt unkontrollierbar arbeitender Zufälligkeiten von vornherein bewußt arbeitende Methode, wie sie uns ja auch sonst überall in der Komposition des Hexateuchs entgegentritt, anzunehmen und nach den mehr oder minder deut- und erkennbaren Nähten unserer Quellen zum Nachweis zu bringen.

---

1) „Beim Zusammenwachsen der Sagen ist der Stammbaum der Patriarchen festgestellt worden: da ist Abraham zum Vater Isaaks und dieser zum Vater Jakobs geworden; da hat man Ismael zum Sohn Abrahams und Lot zu seinem Neffen gemacht usw.; die Gründe hierfür sind uns freilich ganz dunkel."

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha

Abhandlungen

1.

D. Hermann Hering
Halle

Friedrich Schleiermachers Familienheimat und Vorfahren väterlicherseits

Als ich im Sommer 1914 im Waldeckischen Badeort Wildungen die Straße emporstieg, die vom Endpunkte des Dammwegs zwischen Alt- und Niederwildungen zum Marktplatz führt, legten mehrere Geschäftsschilder, die den Namen „Schleiermacher" trugen, mir die Frage nahe: Sind diese Bürgersleute des Städtchens etwa Geschlechtsgenossen des großen Theologen? Ich ging dem mit Erkundigungen am Orte selbst nach, fand überall freundliches Entgegenkommen und dadurch die Spuren, die darauf hinführten: Die Heimat Friedrich Schleiermachers ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in dem kleinen Ländchen zu suchen, das auf ältestem deutschen Kulturboden liegt, nicht ferne der Stätte, auf der vor zwölfhundert Jahren Bonifatius die Donnareiche fällte, von dannen Fritzlars Doppeltürme herübergrüßen.

Herr Bürgermeister C. C. Schleiermacher in Bad Wildungen übergab mir die Abschrift einer vom Herrn Professor Dr. Lud-

wig Schleiermacher in Aschaffenburg verfaßten Stammtafel, in der dieser den Ursprung seiner Familie von einem Wildunger Pastor Johannes Schleiermacher (geb. 1583, gest. 1658) nachweist. Diese Tafel führt zwar auf keinen Zusammenhang mit dem berühmten Theologen, aber die Vermutung, daß ein solcher bestehe, hat sich doch ihrem Urheber schon aufgedrängt und wird von ihm als eine in den beteiligten Kreisen „traditionelle Meinung" bezeichnet. Er hat mir am 16. Februar 1917 darüber folgendes geschrieben: „Schleiermacher — der Theologe — hat selbst darüber einmal mit meinem Urgroßvater Ernst S., dem durch seine Beziehungen mit dem Goetheschen Jugendkreise auch außerhalb Hessens bekannt gewordenen Kabinettssekretär des Großherzogs Ludwig I., brieflich verhandelt, und Arndts zweite Gemahlin, die Schwester des Theologen, hat meiner Tante, Frau Professor Sell in Bonn versichert, sie glaubte fest an eine Verwandtschaft. Das ist alles was ich über diese Sache weiß." — In einem Briefe an den Wildunger Bürgermeister gleichen Namens vom 4. Juli 1908 teilt der genannte Aschaffenburger Professor diesem mit, daß er von einem Professor Dr. Eichler in Altona viele wertvolle Notizen über Angehörige der Familie Schleiermacher erhalten habe, die Biographen Schleiermachers hätten als älteste Vorfahren schon einen Heinrich Schlm. geb. 1668 gest. 1739 als Ratsschöffe, Stadtschreiber und Senior der ref. Gemeinde zu Niedergemünden festgestellt[1]. Prof. Eichler habe ihm weiter mitgeteilt, daß im Dreißigjährigen Kriege dortselbst — in Gemünden — ein Johann Schleyermacher Schultheiß und Kapitän gewesen, von Wildungen gebürtig und dort begütert. „Wahrscheinlich hingen diese beiden — jener Heinrich und dieser Johann — zusammen."

---

1) Dilthey, Leben Schleiermachers I, 1870, erwähnt diesen, Schl's. Urgroßvater, nur ohne Namen und Zeitangabe; er setzt erst mit dem Großvater Daniel Schl. ein, S. 3ff.

Damit waren mir wertvolle Spuren gezeigt, denen es nachzugehen galt, da auch die, welche sie aufdeckten, urteilten, „die Sache bleibe noch unentschieden". Einen weiteren schätzbaren Beitrag zu der Frage nach der Persönlichkeit jenes Gemündener Ratsschöffen und Seniors Heinrich (genauer: Henrich) Schleyermacher gewährte eine von Dr. Hartwig, früherem Bibliothekar in Marburg, später in Halle, aus Gemündener Quellen, ohne Zweifel aus dem Kirchenbuch, ausgehobene und dem Vater des Herrn Professor Ludwig Schlm. in Aschaffenburg im Jahre 1868 brieflich vermittelte Notiz folgenden Inhalts:

Familie des Theologen Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher:

Henrich Schleyermacher

gestorben 31. Januar 1739 in Gemünden als Ratsschöpf, Stadtschreiber und Senior der reform. Gemeinde, alt 70 Jahr 6 Monate 10 Tage (geboren also etwa am 21. Juli 1668), vermählt mit Maria ....., welche am 9. September 1734 63 Jahre alt starb.

Nachkommen:

Daniel Schlm. geboren wahrscheinlich 1695.
Alma Edula S. geb. ? konfirmiert 21. April 1710.
Gottlieb Schlm. geb. 1727 in Oberkassel:

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher
geb. Breslau 21. Nov. 1768
gest. Berlin 12. Febr. 1834 [1]).

Das waren weitere genealogische Fußpunkte für die Erforschung eines Zusammenhangs zwischen dem Gemündener Ratsschöffen und der Wildunger Sippe.

Was mir in jenen Julitagen des Jahres 1914 über die letztere zuging bot zwar mancherlei Interessantes, doch nichts, was Aufschluß über jenen Zusammenhang hätte geben oder verheißen können. Ein greiser Arzt, der aus Wildungen stammte,

1) Nach einem Brief des H. Prof. Ludwig Schlm. in Aschaffenburg vom 22. Mai 1905 an Herrn Pfarrer Lau in Bad Wildungen, dessen Inhalt dieser mir im Sommer 1914 freundlich mitgeteilt hat. — Bis auf Friedrich schrieb sich die Familie mit y, s. hernach S. 108, Anm. 1.

Wildunger Kulturgeschichte mit Vorliebe pflegte und auch literarisch sich mit ihr zu schaffen gemacht hat, Herr Sanitätsrat Dr. Rörig senior, führte mich mit anregender Lebhaftigkeit in den Bildersaal seiner Erinnerungen ein und hatte die Güte, mich mit den von ihm veröffentlichten Studien zu beschenken [1]). In ihnen ist eine bunte Materialienfülle angehäuft; auch Glieder der Familie Schleiermacher erscheinen in manchen Beziehungen. Eines von ihnen, ein Johannes Schleyermacher, war 1609—1613 Konrektor, 1613—1658 Pfarrer. Er wird nach dem Pfarrer Bartholomäus Hefenträger (Trygophorus) 1593—1623 erwähnt mit der Aufsehn erregenden Notiz: „beide erneuern die Hexenprocesse", „Schleyermachers Frau und Tochter werden geköpft" (im März 1656); man hat anscheinend an irgendwelche Mitwirkung des Mannes bezw. Vaters zu denken. (Ein Vorfahr des alten Dr. Rörig, Bäcker, Bürgermeister und Ratsherr, ist 1655 auf dem Galgenberge verbrannt worden) [2]).

Die genealogische Frage nach einem Zusammenhang der Gemündener Schleyermacher mit den Wildungern konnte aber nicht durch vereinzelte Notizen, sondern nur durch eine ergiebige lokale Nachrichtenquelle Förderung erwarten; eine solche war zum Glück vorhanden, ist auch schon von Sanitätsrat Dr. Rörig senior be-

---

1) Wildungen in früherer Zeit. Von Dr. med. Rörig sen., Marburg Univ.-Buchdruckerei von Joh. Aug. Koch. 1909. — Aus Wildungen und Umgegend. Eine kulturgesch. Studie. Von San.-Rat Dr. R. Druck von Gustav Rojahn, Bad Wildungen 1914. — Aus Wildungen und Umgegend. II. Teil. Kulturhistorische Studie. Von demselben.

2) Aus W. u. Umgegend II, S. 15 u. Heft I, S. 19. Diese schrecklichen Vorgänge sind urkundlich auch durch die Wildunger Chronik bezeugt, wie mir Herr Professor Dr. Eichler in Altona mitgeteilt hat. Die „Tochter" des „Pfarrers und Kirchenvisitators" Schl. war „achtjährig" (!) So kurz, wie die Notizen bei Rörig lauten, bleibt eine Möglichkeit, daß Johannes Schl. nur wie eine Nemesis in seiner Familie eine ungewollte, ungeahnte Folge seiner Wiedererweckung des Hexenwahnes erlebte. In den Jahren 1654 bis 1668 haben nicht weniger als 43 Hexenprozesse in dem kleinen Wildungen stattgehabt. Wenn auch Barth. Hefenträger, der übrigens erst 1648 gestorben ist (s. dazu die Nachträge!), die Hexenverfolgungen „erneuerte", so scheint es ja als ob Schl. wiederholt das gleiche tat (oder war er zu Hefenträgers Zeit nicht mitbeteiligt gewesen?).

nutzt worden: die handschriftliche Wildunger Chronik, die dem Interesse und Fleiß eines Wildunger Bürgers, des verstorbenen Kreisbauführers Eichler verdankt wird. Sie ist im Besitz seines Sohnes, des oben schon genannten Herrn Professor Dr. Eichler in Altona, der mit der selbstlosesten Gefälligkeit mir, wie vor mir manchem andern, auf Fragen der Wildunger Lokal- und Geschlechtergeschichte geantwortet hat. In einem mehrere Jahre, wenn auch mit längeren Unterbrechungen geführten Briefwechsel habe ich durch ihn und zwar durch ihn allein so viel Einsicht in die Wildunger Familiengeschichte der Schleiermacher oder, wie sie bis 1570 in den „Pfennigmeistereimanualen", den Kämmereiabrechnungen, von Wildungen genannt werden, der „Schleyerweber" erhalten, daß ich, von Hause aus weder nach Neigung noch durch Vorbildung oder Studium zu genealogischen Untersuchungen geeignet, es unternehmen kann, diesen Aufsatz zu schreiben. Über die Entstehung und den Wert jener Urkundensammlung hat er mir folgendes mitgeteilt: „Als mein seliger Vater zufällig auf dem Dachboden der Schule das beim Abbruch des alten Rathauses (in Wildungen) dorthin geschaffte städtische Archiv in regellosem Durcheinander im J. 1851 vorfand, entschloß er sich, in seinen Mußestunden mit Genehmigung des Magistrats den gesammten Aktenbestand, von dem schon ein Teil verschleudert war, zu ordnen und soweit er für die Stadtgeschichte Wichtigkeit hatte, w ö r t l i c h abzuschreiben. Das Ergebnis 25jähriger Arbeit war die nun in meinem Besitz befindliche Chronik von 28 dicken Bänden. Bei der vorbildlichen Gewissenhaftigkeit, mit der mein Vater die alten Schriften, oft recht mühsam, entzifferte, koncipierte und dann in Reinschrift zusammenstellte, ist der Inhalt der Chronik als unbedingt zuverlässig anzusehen."

Allerdings besitzt der Inhalt dieser Sammlung augenscheinlich nicht den darstellenden Charakter, den wir von einer eigentlichen Chronik verlangen. Der Zuverlässigkeit der Angaben eignet nicht in gleichem Maße die Erkennbarkeit der Zusammenhänge. So kommt es, daß trotz einer großen Anzahl schätzbarer, bis ins 16. Jahrhundert hinüberreichender Notizen über einzelne Glieder der Familie S c h l e y e r m a c h e r, ihr Verwandtschaftsgrad

sich meist nicht sicher bestimmen läßt. Der Beschränkung auf Wahrscheinlichkeiten, allerdings zum Teil sehr große, entgeht man also auch hier nicht. Genügt demnach das vorhandene reiche, urkundliche Material nicht zur Herausarbeitung einer Familiengeschichte oder einer lückenlosen Stammtafel, so bietet es doch für unseren Zweck ausreichende Anhalte: Der Familienzusammenhang des Gemündener durch den schon erwähnten Schultheißen Johann Schleyermacher vertretenen Zweiges mit dem Wildunger Stamm läßt sich jedem Zweifel entrücken.

Als Hauptdatum hebt sich aus der großen Zahl von Notizen über Wildunger Träger des Namens Schleyermacher jene schon oben (S. 82) erwähnte Nachricht von dem, im 30jähr Kriege (1628) nach Gemünden in Niederhessen verzogenen Wildunger Bürger Johann Schleyermacher heraus, weil sie die Spur eines Zusammenhangs mit dem Gemündener Henrich Schleyermacher zu finden Hoffnung gibt. Dazu aber bedarf es zunächst eines Beistands durch die Kirchenbücher zu Gemünden. Ihn habe ich Herrn Pfarrer Adolf Schwanz zu Gemünden an der Wohra (Reg.-Bez. Cassel) zu danken, der meine Bitte um Auskunft mit folgenden Worten beantwortet hat.

„Hierdurch möchte ich Ihnen mitteilen, was ich nach genauer Durchsicht aller mir zu Gebote stehenden Kirchenbücher über die Familie Schleiermacher ermitteln konnte. Zunächst einmal, daß sich meine Vermutung, die Familie wäre im 16. Jahrhundert hier schon ansässig gewesen, nicht bestätigt hat. Der Name kommt im lutherischen Kirchenbuch zuerst vor 1632:

1. Am 5. August 1632 wurde dem Schultheiß Johann Schleyermacher eine Tochter Anna Christina getauft; Patin war die Ehefrau des Pfarrers Pistor [1]).

2. Ostern 1638 wurde konfirmiert Eitel Benedikt Johann Schleyermacher, des alten [2]) Schultheißen Sohn.

3. wird erwähnt, daß einem Heinrich Weyffen 1635 ein Töchterlein geboren wurde, dessen Patin war Christina, des Schultheißen Schleyermacher Frau.

Es scheint doch so, als ob dieser Schultheiß derselbe sei, der nach Ihrem Schreiben von Wildungen

1) Das Kind starb (in Treysa) am 8. Dez. 1636; s. hernach, S. 94.
2) S. dazu hernach, S. 95.

aus hierher gezogen ist. In den Kirchenbüchern findet sich darüber nichts. Das ist alles, was aus dem 17. Jahrhundert zu ermitteln war. Allerdings findet sich in derselben Zeit — und nur da: 1630 bis 1640 — ein Körber (wohl Korbmacher) Jakob Schleyermacher in den Büchern, dem eine Reihe von Kindern getauft und begraben werden und dessen Frau Anna am 28. Dezember 1640 starb. Ob dieser J. Schl. in die Verwandtschaft der Schultheißenfamilie hineingehört, weiß ich nicht. Auffallend ist allerdings, daß auch dieser vor 1630 nicht zu belegen ist, und daß er nach 1640 nicht wieder zu finden ist. Das ist nämlich das Seltsame: Nach 1640 ist der Name Schleyermacher aus den lutherischen Kirchenbüchern spurlos verschwunden. In dieser Zeit hat sich die reformierte Gemeinde hier gesammelt, und es ist zu vermuten, daß die Schleyermacher sofort ihr beigetreten sind. Nun ist ein großer Übelstand, daß die reformierte Stelle anfangs keinen eigenen Pfarrer und darum auch keine Kirchenbücher hatte. Ich habe mich an verschiedene Amtsbrüder, deren Vorgänger früher einmal die hiesige reformierte Gemeinde versehen haben, wenden müssen, mit der Bitte um Nachforschungen in ihren alten Kirchenbüchern — bis jetzt ohne Ergebnis. Es bleibt also vorläufig die Lücke von 1640 bis 1707. 1707 beginnt das erste reformierte Kirchenbuch von Gemünden. Und gleich anfangs wird bei einer Aufzählung der Gemeindeglieder auch genannt: Henrich Schleiermacher und zwei Kinder:

4. Diese Kinder Daniel und Anna Edula sind am 21. April 1710 konfirmiert und zum heil. Abendmahl zugelassen worden.

5. 29. Oktober 1719 ist Heinrich Schleyermacher mit Maria Grebin aus Schiffelbach (bei Gemünden) kopuliert worden.

6. Bei einem Gemündener Kinde war Gevatterin 1735 die Frau Pfarrer Schleyermacher von Elberfeld in deren Abwesenheit Herr Stadtschreiber Schleyermacher.

7. Am 31. Januar 1739 starb Heinrich Schleyermacher, ‚gewesener Ratsschöpfe und Stadtschreiber wie auch Senior bei der reformierten Gemeinde Gemünden, 70 Jahre 6 Monate 11 Tage alt'.

Das ist alles, was ich aus den Kirchenbüchern ermitteln konnte. Es ist ja für Sie im Wesentlichen nicht viel Neues und bestätigt nur manche Ihrer Angaben. Bemerken möchte ich nur, daß die Familie Schleyermacher auch heute noch dem Namen nach den alten Leuten unserer Stadt bekannt ist als eine alte Patricierfamilie."

Diese Notizen sind wertvoller, als ihr Einsender sie geschätzt hat. Sie bestätigen nicht nur den oben mitgeteilten Hartwigschen Auszug, der aus derselben Quelle, dem Gemündener Kirchenbuch, geschöpft sein muß; sie berichtigen auch an einem Punkte einen Lesefehler, der Hartwig — er war sehr kurzsichtig — begegnet sein wird: Henrich Schleyermachers am 21. April 1710 konfirmierte Tochter, die Schwester Daniels, hieß nicht Alma, sondern Anna Edula. Die Namen dieser beiden Geschwister sind nun für unsere Untersuchung dadurch von Bedeutung, daß in ihnen eine Spur des Familienzusammenhangs mit der Wildunger Sippe sich aufdeckt, wie aus einer Notiz der Eichlerschen Chronik sich ergibt. In dem von ihr abschriftlich mitgeteilten Pfennigmeistereimanual von 1635 werden nämlich als „ausgeschossen" d. i. nicht mehr steuerpflichtig, weil nicht mehr in Wildungen wohnend, genannt: Schultheiß Johann Schleyermacher, Daniel und Anna Maria Schleyermacher [1]). — Henrichs, des Gemündener Stadtschreibers etwa 60 Jahre später geborene Kinder haben also — das unterliegt wohl keinem Zweifel — ihre Taufnamen nach jenen beiden in der Wildunger Steuerliste gestrichenen Gliedern der Familie empfangen. Die Vermutung, daß sie zu jenen in naher Verwandtschaft gestanden haben, wird man nicht von der Hand weisen dürfen. Man möchte vermuten, daß die 1635 genannten, Daniel und Anna des Schultheißen Johann Kinder gewesen seien; dagegen spricht aber, daß laut dem Gemündener Kirchenbuch diesem am 5. August 1632 eine Tochter Anna Christina getauft worden ist (oben S. 86), es müßte denn jene in Wildungen 1635 „ausgeschossene" Anna Maria mit diesem Kinde identisch sein. In diesem Falle dürfte man annehmen, daß der gleichzeitig in der Steuerliste getilgte Daniel wohl ein jüngerer Sohn desselben gewesen sei, als Eitel Benedikt Johann, der, wenn er Ostern 1638 konfirmiert wurde, ums Jahr 1624 geboren sein muß. Aber man kann aus einer Notiz des Pfennigmanuals der

1) Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Eichler. Brief vom 1. Januar 1918.

Jahre 1622/24 (s. hernach S. 90/91) auch auf andere Vermutungen geführt werden. In diesem werden nämlich eines Daniel Schleyermacher Kinder als „ausgeschossen" bezeichnet. Da fragt sich's, ob nicht das Pfennigmanual von 1635 den Vermerk der älteren Liste von 1622/24, jedoch mit ausdrücklicher Angabe der Namen, wieder aufgenommen hat. Aber auch wenn sich dies so verhielte, bedeutete immer die Notiz eine Stütze für die Annahme, daß bei der Wahl der Namen für Henrichs 1710 konfirmierte Kinder pietätvolle Rücksicht auf eine Familientradition genommen worden ist.

Eine solche hat auch ohne Zweifel den Schultheißen Johann Schleyermacher dazu veranlaßt, seinem noch in Wildungen geborenen Sohn die Namen Eitel Benedikt Johann beizulegen. Denn im Jahre 1611 (oder 1612), also etwa 12 Jahre vor der Geburt dieses Knaben ist ein angesehener begüterter Wildunger Bürger namens Benedikt Schleyermacher kinderlos in seiner Vaterstadt verstorben, und zu denen, die ihn beerbten, hat auch als sein naher Verwandter — Brudersohn — Johann, der spätere Hessische Kapitän und Gemündener Schultheiß, gehört. Er hat später auch als Erbe jenes Eckhaus am Markte besessen, das Benedikt mit einem Magister Johannes Schleyermacher gemeinsam — denn es war ein großes, geräumiges Patrizierhaus — seit 1576 bewohnt hat. Beide standen im Alter nicht weit voneinander ab, und man kann vermuten, daß sie Brüder, Söhne eines Bürgers waren, der in den Pfennigmanualen bis 1570 als Curt Schleyerwebir eingetragen steht und nachweislich jenes Stammhaus der Familie bis zum Jahre 1577 inne gehabt hat. Jener Mitbesitzer des Hauses, Magister Johannes Schleyermacher, tritt durch die Chronik in helleres Licht. Er wird seit 1576 als Wildunger Bürger aufgeführt und ist ein sehr angesehener Mann in seiner Vaterstadt gewesen. Wahrscheinlich ist er mit dem Johannes Peplopoäus identisch, der in der Marburger Matrikel von 1560 als immatrikuliert verzeichnet steht [1]) und also noch wäh-

1) Briefliche Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Eichler vom 23. April

rend der letzten Lebensjahre Luthers geboren sein muß. Er wird als Wildunger Bürger in den Jahren 1576 bis 1583 in der Chronik genannt, war vermögend, wurde gräflich Waldeckischer Sekretär, 1586 gräflicher Rat, 1589 zweiter Scholarch der Wildunger Lateinschule, 1590 Mitglied der Hansagilde, 1598 Schöffe, der nach der Wildunger Sitte als Ratsmitglied einen Ratsbecher stiftete. Noch 1601 wird er erwähnt [1]).

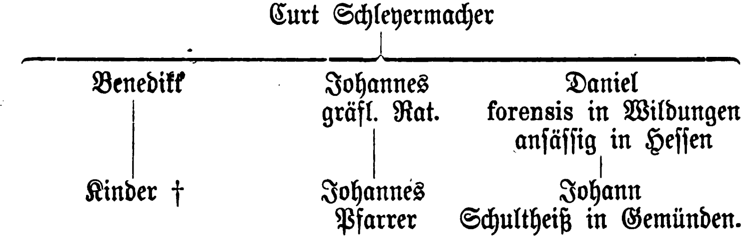
Daß Johann Schleyermacher, der 1628 nach Gemünden verzog, nach ihm Besitzer des Hauses, das Curt, Benedikt und Johannes, der gräfliche Rat, bewohnt hatten, geworden ist, geht aus späteren Rechtsstreitigkeiten hervor, die jenes Grundstück zum Gegenstand gehabt haben. Im Jahre 1630 nämlich, als jener erstere, Johann Schlm., schon zwei Jahre lang in Gemünden wohnte, knüpfte die Gräfin Elisabeth von Waldeck mit ihm Verhandlungen wegen des Hauses am Wildunger Markt an, um in ihm eine Apotheke einzurichten. Sie zerschlugen sich wieder, und Johann Schlm. verkaufte das Haus an einen Wildunger Bürger, Tobias Dietz. Doch die Gräfin machte nähere Rechte geltend, und so kam es zu einem Prozeß, der sich von 1631 bis 1640 hinzog und zugunsten der Gräfin entschieden wurde. Es liegt also nahe, in jenem gräflichen Rat, dem Bruder Benedikts, den Vater des späteren Hessischen Kapitäns zu vermuten. Freilich kommt neben dem Rat noch ein anderer Johannes Schlm. in der Chronik vor (s. o. S. 84), der 1583 geboren, nach Vollendung seiner Studien erst 1609 nach Wildungen zurückgekehrt ist und als Konrektor, später als Pfarrer mit dem Titel eines Magister dort gewirkt hat. Hält man es, wie Prof. Eichler tut, für wahrscheinlich, daß er der Sohn des gräflichen Rats gewesen sei, so müßte man für unseren Johann Schlm., der 1628 nach Gemünden ging, eine andere Abstammung annehmen. Prof. Eichler erklärt nämlich, es mache ihn stutzig, daß im Pfennigmanual von 1622 bis 1624 sich die Notiz findet: „Ausgeschossen Daniel Schleyermachers

1916, bestätigt durch Herrn Prof. D. Bornhäuser in Marburg aus der Originalmatrikel.

1) Laut demselben Brief des Herrn Prof. Eichler.

Kinder“, und im Pfennigmanual von 1635: „Ausgeschossen Schultheiß Johannes Schleyermacher, Daniel und Anna Maria Schleyermacher [1].“ — Hiernach sei anzunehmen, daß der Schultheiß Johann ein Sohn des auch schon 1610 erwähnten Daniel Schlm., und dieser ein Bruder des Benedikt sowie des Johannes Schlm., des „Peplopoäus“ nach der Bezeichnung der Marburger Matrikel, des gräflichen Rats gewesen sei. „Nun kommt zwar“, sagt Prof. Eichler, „in den Verzeichnissen aus den Jahren 1570 bis 1610 kein Daniel Schl. vor; es wäre denn an einer Stelle, die sich auf den Verkauf der Herberge seitens der Stadt Wildungen bezieht, und zwar ist der Kontrakt mit Henkel, Daniel und Johannes Schlm. geschlossen und von ihnen unterzeichnet. Anno 1596. Eine Erklärung wäre nur möglich bei der Annahme, daß dieser Daniel ein forensis war, in Hessen lebte und daher sein Sohn Johannes auch in hessische Dienste trat. Wäre also dieser Daniel Schlm. ein Bruder des Magister Johannes gewesen — des Peplopoäus —, so würde sich der Besitz des Hauses am Markt als Erbteil folgern lassen.“ — Als natürliche Lösung der Verwandtschaftsfrage erscheint Prof. Dr. Eichler die Annahme, daß Daniel ein Bruder Benedikts war, dessen Hinterlassenschaft also beiden Brüdern zufiel, und zwar dem gräflichen Rat Johannes das Barvermögen und Daniel das Haus.

Hiernach wäre die Deszendenz:



Ich vermag nicht die Wahrscheinlichkeiten gegeneinander abzuwägen und neige mich für meine Person mehr zu der Annahme,

1) Brief vom 1. Jan. 1918. (Nur ich nenne diesen Johannes stets „Johann“).

daß doch der gräfliche Rat Johannes der Vater des Gemündener Schultheißen gewesen ist [1]). Wie dem aber sei, die Abkunft des letzteren aus dieser Familiengruppe steht wohl außer allem Zweifel; und erst recht ist der Familienzusammenhang des im Jahre 1710 konfirmierten Geschwisterpaares Daniel und Anna Edula mit dieser Gruppe der Wildunger Schleyermacherschen Sippe gesichert, eben damit auch der Henrichs, des Vaters jener beiden Kinder.

Leider läßt sich eine gleiche Bestimmtheit hinsichtlich des letzteren auf Grund der mir vorliegenden urkundlichen Unterlagen nicht erweisen, wenn man die Frage stellt: Wessen Sohn mag er gewesen sein? Es liegt nahe, an den Schultheiß Johann zu denken. Wenn diesem aber schon 1624 in Wildungen sein Sohn Eitel Benedikt Johann geboren wurde, der Ostern 1638 konfirmiert worden ist (oben S. 88), hat die Annahme wenig Wahrscheinlichkeit für sich, daß der 1739 im Alter von 70 Jahren verstorbene Henrich dessen Geburt also ins Jahr 1669 fällt (oben S. 83), ohne Mittelglied auch von ihm abstammen sollte. In viel höherem Grade empfiehlt sich die Vermutung, daß der eben genannte Sohn des Schultheißen Eitel Benedikt Johann der Vater Henrichs geworden sei. Jener wäre dann bei dessen Geburt ein Mann von 45 Jahren gewesen. Aber der völlige Ausfall kirchlicher Beurkundung in der reformierten Gemeinde von der Zeit ihrer Gründung bis zum Ende des Jahrhunderts steht hier bis jetzt jedem weiteren Vordringen der genealogischen Forschung im Wege, und auch die Hoffnung, das städtische Archiv möchte Akten bewahren, die einen Aufschluß gewähren oder einen Rückschluß gestatten könnten, hat sich mir nicht erfüllt [2]).

Zuletzt könnte man die Möglichkeit erwägen, ob nicht der Korbmacher Jakob Schleyermacher in Gemünden für die Frage

---

1) Fraglich bliebe dann die Abstammung des Pfarrers Johannes.

2) Auf meine an den Herrn Bürgermeister von Gemünden gerichtete Erkundigungsanfrage habe ich von Herrn Pfarrer Rüger den Bescheid erhalten, daß sich über den Zusammenhang der Vorfahren Schleyermachers leider nichts aus den Akten und der Chronik der Stadt ersehen läßt.

der Abkunft Henrichs in Betracht zu ziehen sei. Allein die ins Kirchenbuch der lutherischen Gemeinde von Gemünden eingetragenen Taufen mehrerer Kinder jenes Mannes bieten der Annahme, Henrichs Abkunft möchte sich von ihm herleiten lassen, so gut wie keinen Anhalt. Es deutet auf die engen Verhältnisse der unteren sozialen Schicht, wenn bei einem seiner Söhne ein Knecht als Gevatter gebucht ist. Henrich aber ist Stadtschreiber und Ältester der reformierten Gemeinde geworden; bei der Zähigkeit, mit der damals das bürgerliche Patriziat auch in kleineren Städten namentlich in Verwaltung und Repräsentation seine Geltung zu behaupten pflegte, läßt sich kaum annehmen, daß eines Handwerkers Sohn vor den Abkömmlingen einer der ersten Familien so auffallend sollte vorangekommen sein. Ob Jakob Schleyermacher übrigens dem Wildunger Geschlecht entstammt, ist nicht auszumachen; an die Möglichkeit zu denken, liegt nahe; ich halte es sogar für wahrscheinlich [1]).

Es waren harte Zeiten, in denen Johann Schleyermacher seine Vaterstadt verließ und in Niederhessen eine neue Heimat gewann. Zehn Jahre lang schon lastete der große Krieg auf dem Lande, und Niederhessen trat in den Kampf für freie Religionsübung der Evangelischen, besonders der Reformierten mit ein und verbündete sich mit Gustav Adolf [2]). Ob Johann Schleyermacher als hessischer Kapitän zur Teilnahme an Kriegshandlungen mit ersehen oder nur für das Verwaltungsamt eines landgräflichen Schultheißen berufen worden ist, vermag ich nicht festzustellen. Beides schloß sich damals nicht aus. Johann Geiso, Sohn eines Rentmeisters zu Borken in Hessen (geb. 1593), war vom Landgrafen Moritz frühzeitig zum Prinzen Moritz von Oranien in die Kriegsschule geschickt, hatte an verschiedenen

---

1) Dafür spricht die von Herrn Pfarrer Rüger mir brieflich (19. Juni 1918) mitgeteilte Kirchenbuchnotiz, daß ein dem Körber Jakob Schleyermacher im Jahre 1636 geborener Sohn in der Taufe den in der Wildunger Sippe häufig vorkommenden Namen „Johann Daniel“ empfangen hat; auch dieser ist früh verstorben.

2) Chr. v. Rommel, Gesch. von Hessen. 8. Band, 4. Teil, 4. Abt., S. 84ff. Kassel 1843.

Punkten Offiziersdienste getan und ist auch — von 1628 bis 1631 — Amtmann in Eschwege gewesen [1]). So darf man die Möglichkeit nicht abweisen, daß Johann Schleyermacher, nachdem er eine Zeitlang das Amt eines Schultheißen verwaltet hatte, in eine Kommandostelle berufen worden sei. Zunächst allerdings ist er urkundlich als Gemündener Schultheiß erwiesen. Als solchen, zugleich aber auch als hessischen Kapitän, bezeichnet ihn ein Schreiben, das der Wildunger Magistrat an ihn mit der Mahnung gerichtet hat, die bedeutende Summe Geldes, die er wegen seiner in der Wildunger Flur liegenden Güter an Kontribution, Schoß und Schatzung und anderen Zulagen beizutragen verpflichtet sei, mit Rücksicht auf die große Erschöpfung der Bürgerschaft ehesten Tages einzusenden. Anderenfalls müßten seine besten Grundstücke gegen Erlegung des Rückstandes verpfändet werden; denn die unbegrenzte Not habe kein Gesetz. Im folgenden Jahr, 1635, ist er dann auch im Wildunger Pfennigmanual gestrichen [2]). Weiter fällt aber die Eintragung im Gemündener Kirchenbuch auf, wonach des Schultheißen Töchterlein Anna Christina, die am 5. August 1632 geboren war, am 8. Dezember 1636 in Treysa an der Pest gestorben ist [3]). Vielleicht hatte der Vater das Kind dorthin gebracht, um es der Ansteckungsgefahr zu entziehen, die ihm in Gemünden drohte; denn hier wütete eben in jenem Jahre die Seuche mit allen Schrecken, so daß die Zahl der Sterbefälle auf 178 stieg, während die der Geburten 41 betrug [4]). Doch kann man auch fragen, ob der Vater vielleicht in einem militärischen Auftrag nach Treysa, einer damals befestigten Stadt, geschickt worden ist. Jedenfalls hat er das Schultheißenamt nicht lange mehr geführt. Im Konfirmandenverzeichnis von 1638 wird zwar Eitel Benedikt

---

1) Ebenda S. 16 Anm. 22.

2) Briefl. Mitteilung des Herrn Prof. Eichler vom 26. April 1916 (aus der Wildunger Chronik).

3) Laut dem Begräbnis- u. dem Taufregister der luth. Gemeinde in Gemünden. Vgl. S. 6, Anm. 1.

4) Begräbnisregister derselben Gemeinde. — Ich durfte das Kirchenbuch selbst einige Wochen hindurch einsehen.

Johann Schleyermacher aufgeführt als „des alten Schultheißen Sohn“; doch ist dies im Sinn des „früheren Schultheißen“ zu verstehen, weil aus dem Kirchenbuch klar hervorgeht, daß in eben diesem Jahre Johann Hartmann Wetter das Schultheißenamt bekleidet hat, ohne Zweifel der Sohn jenes Jost Wetter, der vor Schleyermacher viele Jahre Schultheiß gewesen ist. Johann Hartmann hat das Amt nur kurze Zeit verwaltet. Schon 1640, als abermals die Pestseuche Gemünden heimsuchte, ist er, erst fünfundvierzigjährig, gestorben [1]). Im folgenden Jahre wird Jeremias Ochse als „Schultheiß allhier“ genannt [2]). Der Name Johann Schleyermacher ist von nun ab im lutherischen Kirchenbuch nicht mehr zu finden; auch nicht im Begräbnisregister. Die Frage läßt sich bis jetzt nicht beantworten, ob sein anzunehmender Übergang zum reformierten Bekenntnis mit dem Umstand zusammenhängt, daß Landgraf Wilhelm V. sich, sein Heer und alle Mittel seines Landes für dessen Verteidigung einsetzte, bzw. daß nach dem Tode desselben seine hochbegabte, heroisch gesinnte Gemahlin, Landgräfin Amalie Elisabeth aus dem Hause der Oranier, als Regentin und Vormünderin ihres Sohnes den Kampf dafür weiter führte.

Auch der Korbmacher Jakob Schleyermacher verschwindet aus dem lutherischen Kirchenbuch, nachdem er laut dem Begräbnisregister am 28. Dezember 1640 seine Hausfrau Anna begraben hatte. Seine Kinder sind ebenfalls sämtlich oder großenteils verstorben, so daß für die Annahme kein Raum bleibt, Henrich (geb. 1669) stamme von ihm ab.

Über Eitel Benedikt ist im Kirchenbuch der lutherischen Gemeinde keine weitere Nachricht enthalten; auch das reformierte erwähnt ihn nicht, und im städtischen Archiv ist ebensowenig etwas über ihn zu finden. Man muß annehmen, daß sein Übertritt zum reformierten Bekenntnis in jener Zeit stattgefunden hat, in der diese Gemeinde noch kein Kirchenregister führte. So erfahren

1) Kirchenbuch der luth. Gem. Zum 20. November.

2) Im Catalogus nuptiarum des Kirchenbuches, als er am 18. März mit Heinrich Daniel Hotzfeld, gewes. Pfarrers zu Sturtzhausen nachgelassenen Wittib zur Ehe eingesegnet wurde.

wir auch nichts über seine Verheiratung und seinen Familienstand.

Erst mit Henrich, dessen Vater er wahrscheinlich gewesen ist, betreten wir wieder urkundlichen Boden. Er erscheint im Jahre 1710 als Pate bei der Taufe eines Sohnes des Bürgermeisters Johann Henrich Thoma, und er selbst ist im Taufregister ebenfalls als Bürgermeister eingetragen [1]). Das war im Februar; zwei Monate darauf — am 21. April — werden seine beiden Kinder Daniel und Anna Edula konfirmiert. Der Name der Mutter ist uns nicht erhalten; vielleicht war sie schon verstorben. Die zweite Ehe, die er 1719 mit Maria Grebin aus Schiffelbach einging, hat bis 1734 bestanden; fünf Jahre später, am 31. Januar 1739 starb er selbst, ein betagter Mann von 70 Jahren. Die der Eintragung hinzugefügten Amtstitel: Ratsschöffe, Stadtschreiber und Senior der reformierten Gemeinde bezeugen das Ansehen, in dem er bei seinen Mitbürgern gestanden hat. Aber Aufzeichnungen von Bedeutung über seine amtliche Wirksamkeit in der Gemeinde finden sich kaum; denn die Notiz [2]), daß man ihn am 4. August 1700 und am 10. Februar 1701 als Begleiter des Bürgermeisters nach Kassel wegen eines durch Hagelschläge entstandenen Flurschadens entsandt hat, läßt nur darauf schließen, daß er schon im frühen Mannesalter — 31 Jahre alt — in der städtischen Verwaltung, wahrscheinlich als Stadtschreiber, angestellt war. Für die Geschichte der Familie fallen mehr einige urkundliche Angaben ins Gewicht, die auf den Rückgang der Wohlhabenheit schließen lassen. Sie war bedeutend in den Tagen des Schultheißen Johann, mag sich aber schon damals durch die Drangsal des großen Krieges vermindert haben. Eine Eintragung im „Protocollum Gemeiner Stadt Gemünden ahn der Wohra“ vom 11. Februar 1712 über einen Kaufvertrag begreift unter die Güter, die schon früher den

1) Nach einer Bemerkung im Protokollbuch der Stadt Gemünden sollte damals das Amt des Bürgermeisters abwechselnd von einem Bürger der lutherischen und der reformierten Gemeinde versehen werden. Mitteilung des Herrn Professor Dr. L. Schleiermacher in Aschaffenburg vom 9. Sept. 1918.

2) Dies und das nächste Weitere nach demselben Briefe.

Besitzer gewechselt hatten, auch einige „so vormals Schleyermacherische Güter und damals frei gewesen". Der alte Familienbesitz der Schleyermacher war also schon damals in anderen Händen. Und mit der so veränderten Vermögenslage hängt es wahrscheinlich zusammen, daß „Schleyermacher" — es wird kein anderer als Henrich gewesen sein — sich im Jahre 1714 um ein vom Kirchenkasten der Gemeinde zu vergebendes Stipendium beworben hat [1]): ohne Zweifel zugunsten seines Sohnes Daniel.

Mit diesem Namen hebt eine der interessantesten und schmerzlichsten Epochen in der Familiengeschichte an, gegen deren Tragik der Vermögensrückgang im Hintergrund steht.

Daniel Schleyermacher tritt als eine eigenartige Persönlichkeit von kirchengeschichtlicher Bedeutung in der Familie hervor: hohe Begabung, ernstes sittliches Streben schützen ihn nicht vor einem schwärmerischen Hang, der ihn in dunkle Tiefen hinabreißt; und als er durch sittliches Urteil des Irrtums inne wird und sich dem Anstifter entgegenstellt, sind die Mächte, die er selbst mit beschworen hat, ihm zu stark geworden und treiben seine Existenz dem Untergang zu.

Die Geschichte der „Ellerschen Rotte" und der Ronsdorfer Sektengemeinde ist hier nicht darzustellen [2]), auch Daniels Anteil nur im Umriß; denn wo der eigentliche Reizungspunkt in seinem Wesen gelegen haben mag, auf dem seine Empfänglichkeit für die Schwarmgeisterei und seine auffallende Unempfindlichkeit für ihre Irrtümer beruhte, wird sich aus den Berichten der Mitlebenden nicht feststellen lassen; eigene Bekenntnisse hat er nicht abgelegt; auch sein Sohn hat hierüber geschwiegen, und was der Enkel, Friedrich, nach einem halben Jahrhundert erfahren hat, genügt nicht zur Beantwortung jener Frage. Von Goebel ist aus

1) Mitteilung des Herrn Pfarrer Rüger in Gemünden (s. S. 93, Anm. 1).

2) Vgl. M. Goebel, Gesch. d. christl. Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche, 3. Bd. (herausgeg. v. Th. Link), 1860, S. 456—598; auch den Art. „Ronsdorfer Sekte", RE [3] Bd. 17, S. 131—136 (von G. H. Klippel †; er hat nur gedruckte, aber zum Teil eigenartige Quellen; Goebel und Klippel kennen sich gegenseitig nicht.) Wie Goebel hervorhebt und mir Herr Generalsuperintendent D. Klingemann bestätigt, sind sehr umfangreiche Akten im Archiv des Konsistoriums zu Coblenz vorhanden.

urkundlichen einem Zeugnisse mitgeteilt worden, daß schon ein dem jugendlichen Daniel Schleyermacher von Lampe in Cremen ausgestelltes Empfehlungsschreiben „bemerkt, er scheine etwas zu fanatisieren"; ferner, daß er aus Schaumburg, wo er mit fünfundzwanzig Jahren Hofprediger geworden war, in großer Ungnade und ohne Abschied weggeschickt worden ist [1]). Über sein Wirken in Obercassel, wo er sich mit Elis. Charl. Worms, Tochter des Pastors in Oberwinter bei Bonn verheiratet hat, ist bisher nichts bekannt [2]). Von hier 1730 an die reformierte Gemeinde in Elberfeld berufen, wurde er der beredteste und angesehenste Prediger der Stadt. Aber wenn Dilthey, urteilt: der tiefe religiöse Zug seines Gemütes habe ihn hier in das Treiben der Ellerianischen Sekte verstrickt, so ist der religiösen Gemütstiefe und Lebendigkeit eine sollicitierende Bedeutung für die Irrtumsempfänglichkeit zugeschoben, gegen die man sie verwahren soll [3]). Mit mehr Recht darf man schließen, daß der apokalyptische Chiliasmus Ellers in des jungen feurigen Predigers Seele Saiten anschlug, die hierauf schon gestimmt waren. Die verschiedensten Tonarten gaben dem Gegensatz des Zeitalters gegen den Orthodoxismus Klangfarbe und fanden seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts Gehör, besonders in den Gegenden am Niederrhein. Aus England und Frankreich flogen die Keime schwärmerischer religiöser Denkweisen werbend auf den Boden des deutschen Geisteslebens: Deismus, Pietismus, Mystizismus sproßten empor und verschwisterten sich mit genuinen wie mit umgeformten Elementen älterer deutscher Bildung und Schwärmerei, mit Taulers Mystik wie mit Jakob Böhmes Theosophie. Kann man aus dem Namen auf den Geist

---

1) S. Goebel S. 479; auch Dilthey, Leben Schleiermachers, S. 4.

2) S. Goebel, S. 480. Welches Obercassel kommt hier in Betracht? Goebel und Dilthey sprechen ohne weiteres von dem Orte bei Bonn. Aber Hert Pfarrer D. Rotscheidt in Essen schreibt mir (25. 8. 19): „Richtig ist nur Obercassel bei Düsseldorf." Letzteres ist zur Zeit für Anfrager schwer erreichbar, da die belgische Besatzung Briefe nicht zuläßt. In der Gemeinde bei Bonn fehlen, wie ich höre, die Akten jener Zeit. (Weiteres in den Nachträgen.)

3) Wunderlicherweise spricht Dilthey auch (S. 9) von einem „freien Sinn" des Mannes (der sich, „in dem Vater gehemmt", in dem großen Enkel „wieder Bahn brach" (!).

schließen, so legt das Wort „philadelphisch“ die Vermutung nahe, daß der Geist einer neuen Prophetin, der Jane Leade (1623 bis 1704) in Elberfeld Eingang in dem Ellerschen Kreise gefunden und auch Daniel Schleyermacher disponiert gefunden hat [1]). Dazu trat der besondere Reiz femininer Prophetie in Elberfeld selbst, den mit erotischem verquickt ein berechnender Egoist seinen theokratisch-tyrannischen Herrschaftsansprüchen und seiner Sinnlichkeit dienstbar zu machen wußte. Aus so wilder Gärung entwickelte sich in raschem Fortschritt ein religiöses Zerrgebilde, eine „Spottgeburt aus Dreck und Feuer“. Wahnsagen vermaß sich weissagen zu heißen mit dem Anspruch: So spricht der Herr! Vielleicht auf hysterischer Basis, später jedenfalls im Bunde mit listiger Verschlagenheit, raffinierter Irreführung der Ungebildeten, Ausnutzung eines wüsten und grausamen Volksaberglaubens, den leider die Kirche der Reformation nicht ausgetilgt hatte, entstand so eine der unlautersten Schwärmereien, und am Ende dieses Prozesses, der durch fast anderthalb Jahrzehnte in rapidem Absturz zu religiösem Irrsinn, gottloser Menschenvergötterung und roher Völlerei bis zur Verstumpfung in Teufelsspuk und Hexereiverdächtigungen weiterraste, war es dicht daran, daß dem unglaublich verblendeten theologischen Mithelfer Daniel Schleyermacher von dem haßerfüllten Sektenstifter ein wirklicher Scheiterhaufen errichtet wäre, um ihn als Hexenmeister in der Flamme zu vernichten — am Ende des ersten Jahrzehnts der Regierung des großen Aufklärers auf Preußens Thron! Wer den Verlauf dieser ungeheueren Irreführung überschaut und die Möglichkeit dieses Ausganges bedenkt, mag jenes Unseligen sich erinnern, der hundert Jahre früher Weib und Kind dem gleichen fanatischen Wahnwitz opferte (s. oben S. 84): des Wildunger Pfarrers Johannes Schleyermacher. Man könnte auf den Gedanken kommen, hier walte ein Familienverhängnis. Jener Johannes war zwar kein Ahne Daniels, aber er gehörte doch zur Sippe; und in der Erinnerung an jenen schrecklichen Hexenprozeß kann uns zumute sein, als reckte sich aus der düsteren Wolke alter ungesühnter

1) Über sie vgl. RE [3] Bd. 11, S. 326—328 (Art. von Arnold Rüegg).

Schuld eine dämonische Riesenfaust gegen einen Spätgeborenen des Geschlechtes.

Ein Kandidat der Theologie, Johann Werner Knevels, hat dem Verlauf dieser Tragödie bald — im Jahre 1751 — eine Anklageschrift [1]) gegen die Urheber folgen lassen, in deren Schlingen er selbst eine Zeitlang verstrickt war. Ein dickes Buch, leidenschaftlich im Urteil, doch gerecht; dabei lehrhaft und breitspurig; ohne geschichtlichen Sinn und fehlgehend in seinen Andeutungen über die letzten Ursprünge jener Schwärmerei: Knevels hat an altgriechische Philosophien gedacht! Aber das Buch gibt keinen Anlaß an der Wahrheitsliebe des Erzählers zu zweifeln. Der Anteil Daniel Schleyermachers wird ohne tendenziöse Betonung erwähnt, seiner Begabung, des Vertrauens, das er bei den besseren Elementen der Sekte steigend genoß, seines Freimuts zum Widerspruch gegen die Unlauterkeit und Herrschaft des Sektenführers mit Anerkennung gedacht. Wie weit er aber anfangs in unkritischer Hingebung an die vermeintliche neue Offenbarung gegangen ist, ja, welchen Anteil seine religiöse Beredsamkeit am Hervorbrechen jenes Enthusiasmus gehabt, erfährt man auch. Daniel Schleyermacher war es, durch dessen Rede in einer Versammlung erregt jene Anna vom Büchel zu weissagen begann, die eine Hauptrolle in dem häßlichen Drama gespielt hat; von ihr empfing er dann willig Direktiven, wie er sich auch lange dem Einfluß ihres Mannes Eller beugte. Die wahnwitzige Erwartung einer Wiederkunft Christi durch eine Niederkunft der Prophetin hat er geteilt, den Fehlschlag mitbemäntelt; an ihrem Grabe über das Wort der Mutter Jesu gepredigt: Siehe, ich bin des Herrn Magd. Luk. 1, 38. Erst als Eller anfing, sich selbst für einen Offenbarungsmittler auszugeben,

---

1) Greuel der Verwüstung an heil. Stätte oder die Geheimnisse der Bosheit der Ronsdorfer Sekte, 2 Tle., Marburg 1751. — Eller war 1737 mit vielen seiner Anhänger von Elberfeld nach dem nahegelegenen Ronsdorf übergesiedelt; im Jahre 1741 folgte Daniel Schleyermacher seinem Rufe als Prediger an der dort für die Gemeinde gebauten Kirche; 1744 schon begann der Konflikt. (Über Daniel Schl. vgl. bei Knevels: 1. Teil 6. Hauptst. und 2. Teil, 2. Hauptst.).

stiegen ihm Zweifel auf; bei einer der üblichen Schmausereien der Gemeinde — Knevels bezeichnet Bosselmanns Haus als die Stätte — kam es zu harten Worten, und es entwickelte sich ein Konflikt, in dem dann der zweite Prediger, Wülfing, auf Ellers Seite stand. Der Streit endete mit gewalttätigem Vorgehen gegen den verhaßten Abtrünnigen, dessen Existenz durch Anklage auf Hexerei und Verleitung anderer zu dieser teuflischen Kunst, sowie durch die verleumderische Beschuldigung eines Majestätsverbrechens in der Gemeinde schnell untergraben wurde. Eller hatte es in seinem Haß ausgesprochen, er hoffe ihn noch auf dem Scheiterhaufen zu sehn. Als wirklich eine Abteilung Soldaten (160 Mann!) aufgeboten wurde, entzog sich der Gefährdete der Verhaftung durch die Flucht (Juni 1749). Er ging nach Arnhem in Holland zu seiner Schwester. Hier hat er in der reformierten Gemeinde Kirchenbuße getan, auch eine Ehrenstellung als Ältester gewonnen, doch nie wieder gepredigt. Die großmütige kindliche Pietät seines Sohnes Gottlieb hat 19 Jahre später den Greis zur Patenschaft bei der Taufe Friedrichs berufen und unter die Vornamen des Kindes auch den seines Großvaters Daniel aufgenommen.

Knevels' Buch enthält auch den Abdruck einiger Protokolle über die Verhandlungen, die zur Feststellung der einzelnen Punkte jener Irrgeisterei vor dem reformierten Konsistorium in Elberfeld stattgefunden haben. Die Frau Daniels und ihr Sohn Gottlieb sind da als Zeugen mitvernommen worden. Wir gewinnen einen Einblick in alle die widerwärtigen Dinge, die man den Sektierern schuld gab. Und der Vater hatte zu ihnen gehört! Er selbst hat sich in einer Apologie, die auch, 1750 in Arnhem, gedruckt worden ist, wegen seiner Teilnahme an jener Irrung verantwortet, bald nachdem der Prozeß niedergeschlagen war; doch nicht mit der Offenheit, die dem wirklichen Tatbestand entsprochen hätte [1]).

1) Es gibt eine größere und eine abgekürzte Ausgabe dieser Apologie. Ich kenne nur die letztere; doch halte ich es nach der Art dieser Verteidigung nicht für wahrscheinlich, daß die ausführlichere Darstellung des Hergangs die Punkte, auf die so viel ankam, die auch Knevels ohne jede böse Absicht berührt hat, sollte aufgedeckt haben, wenn der verkürzte Bericht sie verschweigt.

Gottlieb, der, 1727 am 5. Mai geboren, den ganzen Verlauf als Knabe und Jüngling mit erlebt hat, muß bei seinem lebhaften Temperament von der Katastrophe starke Eindrücke empfangen haben. Ob und wie weit sein religiöser Zustand und seine theologische Richtung durch sie bestimmt worden ist, wissen wir nicht. Er hat natürlich als älterer Mann seinem Sohne Friedrich davon erzählt, und als dieser in religiöse Skepsis geraten war, in seinem Briefverkehr mit ihm Anlaß genommen, ihn auf Heinrich Jungs (Stillings) Buch Theobald oder die Schwärmer hinzuweisen: mit dem Darius der Geschichte sei sein Großvater gemeint [1]). Friedrich aber solle niemand weiter davon sagen, als dem Onkel Stubenrauch, der ein Vertrauter der Familie, ein Freund des Vaters und ein Berater seines Sohnes war. Durch dies Buch also hat — abgesehen von gelegentlichen mündlichen Mitteilungen des Vaters, deren Art und Umfang wir nicht kennen — Friedrich im Jahre 1787 eine kurz zusammengefaßte Darstellung jener Vorgänge aus der Jugendzeit seines Vaters erhalten. Sonst Wahrheit und Dichtung bietend, wollte Heinrich Jung durch diesen seltsamen Roman — „eine wahre Geschichte" — allen religiösen Schwärmereien, durch welche die Vorsehung ihn von seiner Jugend an hindurchgeführt habe, entgegenwirken: „Mein Zweck ist, unser deutsches Vaterland zu belehren, daß der Weg zum wahren zeitlichen und ewigen Glück, zwischen Unglauben und Schwärmerei mitten durchgehe [2])." In der Tat zeigt sich Jung, der nach eigener Aussage aus seinem schwärmerischen Siegener Vaterland ins Herzogtum Berg gekommen war, „wo es wiederum eine ungeheure Menge kleiner Sekten gibt", gut beschlagen in seiner Kenntnis dieser seltsamen religiösen

---

1) Briefw. I, 64 (1. Ausg. 68). Der Brief ist datumlos, doch ohne Zweifel nach Halle gerichtet. (Er erwähnt ein Kolleg über die Apostelgeschichte). Der Vater schreibt nach ermahnenden Worten und einer Empfehlung der Kritik der Vernunft und der Prolegomena zur Metaphysik „des Professor Kant": „Zu Deiner Erholung und auf Deinen Spaziergängen empfehle ich Dir ein Büchlein zu lesen, welches Dir angenehm und zugleich nützlich sein wird, um Dich vor Schwärmerei zu bewahren."

2) S. den Vorbericht.

Zeiterscheinungen [1]). Auch stimmen die Abschnitte seines Buchs, welche das Treiben der Ellerschen Sekte schildern, im ganzen wie in vielen Einzelheiten mit der pragmatischen Darstellung in Knevels soweit überein, daß man fast genötigt ist, anzunehmen, Heinrich Stilling, der 1740 geboren ist und daher als Augenzeuge nicht in Betracht kommt, habe dessen im Jahre 1750 erschienene Monographie als Quelle benutzt. Vielleicht hat er auch aus mündlicher Tradition geschöpft; bei seinen vielfachen Beziehungen zu Leuten pietistischer, schwärmerischer Denkart möchte ich das für wahrscheinlich halten [2]).

1) Ebenda S. 5.

2) Von dem Buche „Theobald oder die Schwärmer, eine wahre Geschichte von Heinrich Stilling" benutzte ich die Auflage von 1827 (Stuttgart bei E. F. Wolters). Der 2. Band enthält die Schilderung der Ellerschen Sekte unter der bei Jung — auch in seiner eigenen Lebensbeschreibung — beliebten Verhüllung durch frei erfundene Namen: Eller heißt Koller, Elberfeld Bornhausen, Ronsdorf Jerusalem; die Elberfelder Kaufmannswitwe Bolkhaus E.'s erste Frau, Wallershausen; die zweite, Anna vom Büchel, geht unter dem Namen Jungfer Philippine Zartin (geschildert im 2. Bd. S. 12ff.)t. Der Prediger Wülfing heißt bezeichnend Schleicher. Jung läßt den „besten, gelehrtesten und weisesten reformierten Prediger zu Bornhausen, Darius" (Maskierung für Daniel Schlm.) durch die Kraft eines Vortrags, den die Zartin in einer Abendgesellschaft hielt, ergriffen werden, sie für eine Prophetin erklären: „er fing nun selbst an, über die Offenbarung Johannis zu predigen und alles nach dem System des Kollers und der Zartin auszulegen" (S. 15). Diese Darstellung weicht etwas von der Knevels' ab, der die Büchel durch einen religiösen Vortrag Schleyermachers zu prophetischem Enthusiasmus entflammt werden läßt. Auch in der Darstellung des weiteren Verlaufs finden sich bei Stilling Szenen, die Knevels nicht hat, z. B. das Gespräch Theobalds mit Darius und das gemeinsame Gebet um Vergebung. S. 25 f. Dies und manche andere Züge geben zwar dem Urteil Diltheys Gewicht, die Darstellung sei romanhaft, und Stillings Vorbemerkung: „ich erdichte nur einen Helden und setze dessen Leben aus lauter wahren Geschichten zusammen", sage zu viel (Leben Schlm.s, S. 3 Anm.), aber sie entkräften nicht völlig dessen mit feierlichem Ernst ausgesprochene Versicherungen (S. 8): „Leser! die Geschichte, welche ich hier erzählen werde, ist in ihrem ganzen Umfange wahr, ich fürchte mich der Sünde, so etwas zu erdichten; ich habe aber Namen und Wahrheit, aus wichtigen Ursachen, so sehr versteckt, als ich konnte." —

Zum Romanhaften des Buches gehört, daß Stilling, zum Teil in die Rolle des Theobald verkleidet — doch sehr durchsichtig — zum Darius in

Daniels Schuld und Geschick hat auf das Leben seines Sohnes Gottlieb tiefe Schatten geworfen. Beides hat seine Jugend verdüstert und seine religiöse Entwicklung wahrscheinlich gestört. Auch später, als er selbst sich zum Evangelium zurechtgefunden und tiefere Eindrücke von ihm unter der Mithilfe der Brüdergemeinde empfangen hatte, wird jener Schatten noch sein Urteil in Fragen der Erziehung ungünstig beeinflußt haben. So ist auch seinem Leben ein Zug des Tragischen aufgeprägt: am schmerzlichsten durch die jahrelange Entfremdung seines genialen Sohnes, der von seinem Vater in der Krisis seiner Entwicklung nicht verstanden wurde und seinerseits den Vater nicht verstand, indem er in dessen stürmischem Eifer lange Zeit nur die Fehlsamkeit und Härte der Beurteilung empfand und sein Herz vor ihm in stolzer Zurückhaltung verschloß. Dies Mißverhältnis hat dann wieder einer unbefangenen und gerechten Würdigung des Vaters seitens der Biographen im Wege gestanden. Sie im vollen Umfange zu geben kann nicht die Absicht dieses Rückblicks sein.

Vieles liegt hier im Ungewissen. Gottlieb Schleyermacher ist am 5. Mai 1727 geboren [1]). Über seine religiöse Jugendentwicklung, den Ort, den Gang, die Art, den Erfolg seiner Schulbildung wissen wir bisher nichts. Man muß annehmen, daß Gottlieb des Vaters Daniel Wandlung miterlebt hat, aber ob und mit wieviel innerem Anteil, darüber hat sich leider keine einzige Äußerung aus späteren Rückblicken erhalten. Die erste mir bekannte Urkunde bezeugt sein Studium an der Hallischen Universität. In deren Matrikel steht, daß am 1. Juli 1743 unter dem Rektorat (des Juristen) Gasser Johann Gottlieb Schleyer-

---

persönliches Verkehrsverhältnis gesetzt wird. Wenn nun jeder Leser der Stillingschen Lebensbeschreibung dies leicht durchschaut, muß er doch auch wieder hinzunehmen, daß der Verfasser wirklich — wenn auch später erst — in Elberfeld gewohnt hat. Seine erste Frau stammte aus Ronsdorf, hat dorthin auch korrespondiert. Über Stilling vgl. Freybe, RE³ 19, 46—51.

1) Das Datum ist durch Briefe festzustellen (Briefw. Bd. 1, S. 91, 1. Aufl.). — Diltheys Annahme (Leben Schlm.s, S. 23), der Brief des Sohnes vom 21. Januar 1787 sei ein „Geburtstagsbrief“, beruht auf einem Mißverständnis. Der Glückwunsch darin geht noch auf Neujahr. S. 41 hat D. das Richtige.

macher — Patria Elberfelda — immatrikuliert worden ist. Er war also eben 16 Jahre alt geworden, ein frühreifer Jüngling. Die Periode, in der die Geistesart des Hallischen Pietismus ihr Bestes geleistet hat, war schon mit dem ersten Drittel des Jahrhunderts abgelaufen; ob die Nachwirkungen, deren Boden die pädagogischen und Missionsunternehmungen der Franckeschen Anstalten bildeten, Gottlieb Schleyermacher innerlich erfaßt haben, ist uns wieder ganz unbekannt; ebenso, ob Siegmund Jakob Baumgarten, der in demselben Jahr aus der Stellung eines Adjunkten der theologischen Fakultät zur Professur aufrückte und sich der Lehraufgabe mit Eifer und allgemeinem Erfolge hingab, Einfluß auf den Jüngling gewonnen hat. Sollte es der Fall sein, so braucht dieser dem Hallischen Pietismus entwachsene, apologetisch gestimmte Theologe als Verteidiger der christlichen Lehre ihn nicht im Sinn eines biblischen Positivismus gefördert zu haben; man kann es ebensowohl für möglich halten, daß Baumgartens Übergangsstellung zwischen Pietismus und Aufklärung ihn dieser damals im Aufstieg begriffenen Denkweise angenähert hat, ohne ihn doch für bestimmtere Formulierungen zu gewinnen [1]). Das reformierte Bekenntnis war an der Hallischen Universität durch Johann Georg Michaelis vertreten, der sein Amt als Professor am 1. Juli 1735 mit einer Rede de doctrinae vitaeque sanctimonia, praecipue Theologi virtutibus angetreten und zu dem feierlichen Akt mit einem Programm de Christo ὄντι ἐν τοῖς τοῦ πατρός ad Luc. II, 49 eingeladen hat [2]). Über Beziehungen Gottlieb Schleyermachers zu ihm fehlt ebenfalls jede Nachricht.

Erst aus Ronsdorf kommt dann eine solche: man hatte dort den Jüngling, der doch eben erst sein Universitätsstudium vollendet hatte, für die Übernahme der neuen Predigerstelle ins Auge gefaßt, als sein Vater schon ein Gegner des Sektenführers ge-

---

1) Über Baumgarten vgl. den Art. RE³ Bd. 2, 464 (Bosse); über sein Wirken in Halle Schrader, Gesch. der Friedrichs Univ. zu Halle. 1. Teil 1894, S. 276 ff., 291 ff.

2) Dan. Heinr. Hering, Neue Beiträge zur Geschichte d. evang.-reform. Kirche in Preuß.-Brandenburgischen Ländern I (1786), S. 185 f. u. „Beitr." I (1784), S. 82.

worden war. Es war ein Glück, daß der unreife Plan sich zerschlug. Und nun tritt Gottlieb erst durch die Protokolle der Verhandlungen in helleres Licht, in denen er mit seiner Mutter vor dem Elberfelder Konsistorium als Zeuge zu erscheinen hatte [1]). Da sah er sich vor die lange Reihe der Fragepunkte gestellt, die darauf abzielten, das Treiben der Sekte, besonders ihre schwärmerischen Ansprüche festzustellen. Mutter und Sohn nebst vielen anderen vorgeladenen Zeugen beantworteten jede Frage kurz; es war ohne Zweifel für beide eine höchst peinliche gerichtliche Prozedur. Am empfindlichsten mußte die Erkundigung nach den Vorgängen sie treffen, bei denen der inzwischen nach Holland geflüchtete Vater eine hervorragende Rolle gespielt hatte.

Unser Forschen nach Gottlieb Schlm.s Lebenslauf steht hier wieder vor einer Lücke. Eine verständliche und sittlich berechtigte Zurückhaltung gegenüber dem Anteil seines Vaters Daniel an jener widrigen Irrung hat seinen Mund jahrelang geschlossen. Zu dem Bekenntnis, welches er als dreiundsechzigjähriger Mann seinem Sohne Friedrich über eine lange Zeit persönlichen Unglaubens und ungläubiger Predigt in seiner Vergangenheit ausgesprochen hat, bestimmte ihn die Absicht, diesem einen Wink zu geben, wie er bei seinen eigenen Zweifeln sich recht verhalten möchte [2]). Aber der hierdurch angeregten Untersuchung, in welchem Zeitraum diese Periode zu suchen sei, wird am besten gedient, wenn wir zunächst das Tatsächliche seines Lebensganges feststellen. Als „Nachfolger" des am 7. November 1757 beim Waisenhaus der wallonischen und deutsch reformierten Gemeinde in Magdeburg „bestallten" (vielleicht nur vorgerückten) Informators J. A. Biermorth wurde auf Empfehlung des Konsistorialrats Küster „der Kandidat Johann Gottlieb Adolf Schleyermacher" — hier zuerst sind uns alle drei Vornamen bezeugt — angestellt [3]). Die

1) Auch noch ein jüngerer Schleyermacher, wahrscheinlich ein Bruder, der Geschäftsmann war.

2) Brief vom 7. Mai 1740. Bd. I, S. 84 (1. Aufl. S. 88 f.).

3) Über Biermorths Tod ist keine Notiz in den Akten; möglich daß er sehr bald nach seiner oben erwähnten Bestallung gestorben. Der Termin, zu

Waisenhauslehrer waren nach der Ordnung der Anstalt vom dritten ab Kandidaten der Theologie. Sie hatten Unterricht zu erteilen, die Erbauungsstunden zu halten und nötigenfalls auch einmal die Prediger im Gottesdienst zu vertreten. Bei besonderen Anlässen wurde auch im Waisenhause gepredigt [1]). Aus dieser Stellung ist nach kurzer Amtsführung Gottlieb Schleyermacher als Stabsprediger wegberufen und hat vermutlich dies neue Amt im März 1760 angetreten. Sein Wohnsitz wurde ihm in Breslau angewiesen mit dem Auftrag, sich daselbst der zerstreuten Reformierten anzunehmen. Durch seinen in dieser Tätigkeit bewiesenen Eifer hat er sich die dankbare Liebe seiner Konfessionsgenossen und das Vertrauen des Fürsten von Anhalt-Pleß erworben, so daß dieser ihn für die Kolonie Anhalt, in welche er jene Bedrängten im Jahre 1770 vereinte, als Pfarrer berief. Man darf annehmen, daß schon 1760 beim Antritt seines Amtes als Militärprediger Gottlieb Schleyermacher die innere Entzweiung mit dem Inhalt des biblischen Evangeliums, die er als alter Mann, im Jahre 1790 seinem Sohne bekannt hat, überwunden hatte. Konsistorialrat August Friedrich Wilhelm Sack, der Stifter jenes für die wallonisch-reformierte Gemeinde in Magdeburg bestimmten Armen- und Waisenhauses, welcher 1740 zum Hof- und Domprediger in Berlin, Mitglied des Konsistoriums und dann auch des 1750 errichteten Berliner Oberkonsistoriums ernannt worden war, hat ihn für das Amt eines Feldpredigers ordiniert [2]). Man darf vermuten, daß Schlm. bei diesem Anlaß der Familie des (zuerst in Stolp, später — 1732 — in Berlin angestellten) Hofpredigers Stubenrauch nähergetreten ist, mit dessen Tochter er sich nicht lange nachher verheiratet hat, und

---

dem Gottlieb Schl. „Informator" wurde, ist auch aus den Gemeindeakten nicht zu ersehen.

1) Briefliche Mitteilung des Herrn Prediger D. E. Thiele vom 7. Juni 1917 unter Verweisung auf Dr. Ralph Meyer, Gesch. der Deutsch-reform. Gemeinde zu Magdeburg. Bd. I, S. 396, und auf die vom Presbyter Schröter gesammelten „Materialien".

2) A. Fr. Wilh. Sack ist eingehend und mit literar. Würdigung dargestellt von seinem Enkel Karl Heinrich Sack in RE[3] Bd. 17, 318—331.

mit dessen Sohne Samuel Ernst Timotheus er in treuer Freundschaft bis an seinen Tod innig verbunden geblieben ist [1]).

Der Spärlichkeit der Nachrichten über seinen äußeren Lebensgang steht die über seine innere Entwicklung zur Seite. Doch steht fest, daß er eine ähnliche Krisis durch tiefgehenden Zweifel am Inhalt des Evangeliums durchgemacht hat, wie sein Sohn Friedrich, so daß dieser, als er dem Vater seine Not, den Zerfall mit dem Glauben an Christi einzige Gottessohnschaft und an die durch ihn gestiftete Versöhnung in jenem Brief vom 21. Januar 1787 klagte, zu dem Begütigungsversuch seine Zuflucht nahm: „Trösten Sie sich, liebster Vater, ich weiß, Sie sind lange in der Lage gewesen, in der ich bin. Zweifel stürmten ehemals ebenso auf Sie los, als jetzt auf mich, und doch sind Sie noch der geworden, der Sie jetzt sind; denken Sie, hoffen Sie, glauben Sie, daß es mir ebenso gehen kann und seyn Sie versichert, daß ich mich, so lange ich auch nicht mit Ihnen eines Glaubens bin, doch immer befleißigen werde, ein rechtschaffener und nützlicher Mensch zu werden, und das ist doch die Hauptsache [2])." Die Parallelstellung zu den einstigen väterlichen Erlebnissen, die der junge Barbyer Seminarist für seine eigenen Glaubenszweifel in Anspruch nahm, wird die Annahme rechtfertigen, daß jene weit zurück in der religiös-theologischen Werdezeit des Vaters lagen; wie großen Anteil daran die Elberfelder Vorgänge hatten, wieviel auf Rechnung der aufgeklärten Zeitbildung kommt, werden wir so lange nicht entscheiden können, als weitere Zeugnisse nahe beteiligter Personen nicht ans Licht gekommen sind. Aber das Geständnis, mit welchem der Vater zwei Tage nach seinem dreiundsechzigsten Geburtstage — am 7. Mai 1790 — seinem

1) Am 20. September 1794 teilte Stubenrauch seinem Neffen des Vaters Tod in einem Briefe mit, der mit den Worten schließt: „Weinen Sie mit mir, unsre Tränen sind gerecht. Sie beweinen einen treuen gütigen Vater, ich einen seit mehr als 30 Jahren geprüften und bewährt erfundenen Freund." Briefw. 3, 63f. Vgl. über die Familie Stubenrauch meine Schrift: „Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch und sein Neffe Fr. Schleierm.". Gütersloh 1919. — Nach Goebel, S. 480, Anm. 1 hat Friedrich Schl. zuerst das y des Familiennamens in i umgewandelt.

2) Briefw. 1, 46 (1. Aufl.).

Sohne für seine Glaubensirrung etwas vielleicht Zurechtleitendes zu sagen vermeinte, führt bei schlichter Auffassung auf dieselbe Periode seiner Entwicklung, auf die dieser drei Jahre vorher hingewiesen hatte. „Ich habe wenigstens zwölf Jahr lang als ein wirklich Ungläubiger gepredigt; ich war völlig damals überzeugt, daß Jesus in seinen Reden sich den Vorstellungen und selbst den Vorurteilen der Juden accommodiert hätte; aber diese Meinung leitete mich dahin, daß ich glaubte, ich müsse ebenso bescheiden gegen Volkslehre sein; nie habe ich es mir können erlauben, den Artikel von der Gottheit Jesu und seiner Versöhnung zu bestreiten, weil ich es aus der Kirchengeschichte und aus eigener Erfahrung an andern Menschen wußte, daß diese Lehre vom Entstehen des Christentums an Millionen Menschen Trost und Lebensbesserung gegeben hatte, und pflegte sie auch allemal, wo es das Thema erlaubte, obschon ich selbst nicht von ihrer Wahrheit überzeugt war, auf Moralität und Liebe gegen Gott und Menschen anzuwenden. Ich wünschte, wenn Du auch von der Rechtmäßigkeit dieses Verfahrens Dich nicht überzeugen kannst, daß Du wenigstens doch jene Lehre nie öffentlich bestreiten möchtest [1]."

Nimmt man diese Stelle des väterlichen Ermahnungsschreibens, die hier ungekürzt wiedergegeben ist, im Zusammenhang mit der Absicht, den noch im Werden stehenden Sohn umzustimmen, ihn wenigstens von seiner Vorliebe für theologische Neologie zur Besonnenheit zu führen, ihn in das einstige Verhalten seines Vaters als einen Spiegel blicken zu lassen, so wird man urteilen, daß jene Erinnerung aus seinen Jugend- jahren, und nicht aus späteren Mannesjahren geschöpft ist. Der Hinweis auf seine Predigt nötigt uns nicht, an das Jahr 1760 zu denken, in dem der Dreiunddreißigjährige in das Amt als Feldprediger berufen wurde, und erst recht nicht an das Jahr 1770, sondern an die Zeit seiner Anfänge als Kandidat der Theologie [2].

---

1) Briefw. 1, 84 (1. Aufl. S. 88 f.).

2) Ich setze diese meine Ansicht der entgegen, welche E. R. Meyer in seiner lehrreichen Studie: Schleiermachers und C. G. von Brinckmanns Gang durch die Brüdergemeine, Leipzig, Jansa 1905 entwickelt hat. Anhänge, S. 269 ff.

Die Dienstordnung des Magdeburger Waisenhauses hat ihn zu gelegentlicher Predigt mitverpflichtet. Der erste Anfang seiner Predigttätigkeit ist aber mit hoher Wahrscheinlichkeit viel früher, in die Periode seines Zweifels an den biblischen Berichten zu setzen. Nach etwa zwölf Jahren, also wohl um die Zeit seiner Berufung an das Magdeburger Waisenhaus biblisch positiver geworden, — wir wissen nicht, unter welchen Einflüssen — wird sie sich, nach den uns erhaltenen Konzepten zu urteilen, zunächst doch von der in jener Zeit weit verbreiteten sittlich ernsten, auf Weckung des Gewissensurteils mehr, als auf Pflege der Glaubenszuversicht gerichteten, Kanzelrede nicht unterschieden haben [1]). Aber erst auf der Höhe des Mannesalters wurden ihm durch eine Predigerpersönlichkeit voller Kraft und Feuer jene starken erschütternden Eindrücke zuteil, die hinfort seinem Glaubensstand Bekenntniseifer und Werbedrang fürs biblische Evangelium, wie seinem Gebetsverkehr Feuer und Festigkeit verliehen. So ward er gleichsam umgeschmolzen und blieb doch korinthisches Erz: Edelmetall nicht ohne Schlacken. Und erst dies für ihn entscheidende Erlebnis von der einzigartigen Macht des biblischen Evangeliums, der Botschaft der in Christo als dem Versöhner erschienenen Gnade hat dem affektvollen Geiste des Mannes seine ganze frühere Entwicklung als Fehlgang erscheinen lassen in jener herben Selbstbeurteilung, die sich bei spät Bekehrten nicht selten findet. Im Blick auf dies Erlebnis hat er den Ausdruck vom Glauben als einem „Regale der Gottheit und einem lauteren Werk des göttlichen Erbarmens" geprägt, ein tiefes Wort, das mit der Elementarwahrheit in Luthers-Katechismus, der Erklärung des dritten Artikels, zusammenstimmt.

1) Meyer über diese Predigten S. 271 ff.

Nachträge.

1. Johannes Schleyermacher und die Hexenprozesse. Herr Prof. Eichler, dem ich die Korrekturbogen des vorstehenden Aufsatzes vorlegte, bemerkt in einem Briefe vom 27. Sept. 1919, daß Sanitätsrat Dr. Rörig, „der nun mit 90 Jahren das Zeitliche gesegnet hat", doch in den S. 84 Anm. 1 genannten Schriften nicht ganz zuverlässig sei. In den 60er Jahren habe er sich Notizen aus den damals fertiggestellten Bänden der Wildunger Chronik des Vater Eichler gemacht, diese aber „in dem Bestreben, aus ihnen ein vollständigeres Zeitbild zu prägen, mehrfach einen falschen oder doch gefärbten Hintergrund gegeben." Er rede über die Tatsachen und insonderheit über die Beteiligung der Pfarrer Hefenträger und Schleyermacher an den Hexenprozessen bestimmter, als die „Chronik" gestatte. Von Hefentr. bemerkt E. selbst nur, daß er „Pfarrer in Wildungen bis 1648 (†)" gewesen. Für Schl. aber bietet er folgende wörtliche Notizen aus der Chronik (Ist das das ganze Material?):

„Frau Pfarrer Susanna Schl. ist am 21. März 1656 mit der Läuferschen zur Gerichtsstätte geführt und mit jener enthauptet, die Susanna Schl. aber in einen Sarg gelegt und begraben worden."

„Im Jahre 1656 hat das einzige Töchterchen des Ehren-Schlm. dahier, ein Kind von 8 Jahren, ihrem Vater bekannt, daß es vor vier Jahren durch eine Frau, welche in ihrem Hause ein- und ausging und nunmehr verbrannt ist, das Zauberlaster gelernt hat."

Herr Prof. E. meint, daß danach „so eine Ungeheuerlichkeit", wie daß der Pfarrer Schl. bei jenen Hexenprozessen „mitgewirkt" habe, doch keineswegs belegt sei. Das sei auch durch die ganze formale Art der Hexenprozesse „ausgeschlossen". Ich habe auch nicht gemeint, daß Pfarrer Schl. als „Richter" mitgewirkt habe. Aber wer hat das „Bekenntniß" des achtjährigen Töchterchens, daß und wie es („vor vier Jahren!") das „Zauberlaster gelernt habe", in die Öffentlichkeit gebracht? Hat Pfarrer Schl. damit vielleicht nur die nicht näher bezeichnete „Frau" belasten oder überführen wollen und dann erleben müssen, daß sein Kind mit als „Hexe" getötet wurde? Oder schließlich: ist das Kind gar nicht getötet worden? Prof. E. scheint über diese Rörigsche Angabe Zweifel zu haben.

2. Körber Jakob Schleyermacher, S. 87. Herr Prof. Eichler schreibt, das Wort „Körber" werde nichts anderes bedeuten als in hessisch-mundartlicher Aussprache „Gerber". Den Korbmacher nenne in Hessen niemand Körber.

3. Schultheiß Johann Schleyermacher. Prof. E. meint, zu S. 94, daß dieser in Treysa Verwandte gehabt müsse. Er schreibt: „Es fällt mir ein Schreiben von Hieronymus Becker aus Ziegenhain (bei Treysa) an seinen Schwager, Bürgermeister Barthol. Rebstock in Wildungen auf, in welchem er sich entschuldigt, >wegen der Kriegsunruhen zu dem Verhandlungstermin am 6. Okt. 1631 betr. Schuldforderung von Daniel Schl.s Erben nicht in Wildungen erscheinen zu können.< Führt uns da die Fährte nicht sicher nach Treysa als Wohnsitz des Daniel Schl. forensis, auch zur Erklärung (dafür),

daß sein Sohn Johann als Schultheiß nach dem von Treysa nicht ferngelegenen Gemünden in Hessen berufen wurde? Mir ist es immer ein Rätsel erschienen, wie bei den damaligen scharfen Gegensätzen zwischen Waldeck und Hessen ein Wildunger Kind in dem entlegenen Gemünden eine Anstellung als hessischer Beamter erhalten konnte. Also: unser Schultheiß Johann Schl. war kein geborener Wildunger. Sein Vater Daniel Schl. lebte in Treysa (bezw. Ziegenhain). Nach seinem Tode gingen seine Besitzungen in Wildungen auf seine Erben über. Möglich immerhin, daß der Schultheiß Johann Schl. eine Zeitlang in Wildungen gelebt und dann (1628) nach Gemünden verzogen ist." Prof. Eichler empfiehlt weitere Nachfrage beim Pfarramt in Treysa.

4. Schleyermacher und Schleiermacher. S. 108, Anm. 1. Die Familie Schl. hat in Hessen eine weite Verbreitung gefunden, speziell längere Zeit in Alsfeld. Herr Prof. Schl. in Aschaffenburg hat diesem Sonderzweige, dem er entstammt, nachgeforscht. Ich brauche darauf nicht näher einzugehen. Erwähnen will ich nur, daß Herr D. Rotscheidt mir aus den Jahren 1650—1705 aus der Gießener Universitätsmatrikel nicht weniger als acht Studiosen Schl., die aus Alsfeld und Darmstadt, aber doch auch aus Wildungen kamen, nachgewiesen hat. Ihr Name ist teils mit y teils mit i geschrieben. Handelt es sich um eigenhändige Eintragungen jener Studiosen?

5. Daniel Schleyermachers Obercassel. D. Kattenbusch hat sich, um die oben S. 98, Anm. 2 berührte Frage vielleicht zu entscheiden, an Herrn Superintendent Lappe in Bielefeld gewandt, der ab 1873 eine Reihe von Jahren Pfarrer in Obercassel bei Bonn war. Dieser teilt durch Brief vom 26. Sept. 1919 mit, daß er wisse, in Daniel Schl. dort einen Vorgänger gehabt zu haben. „In Obercassel b. Bonn befindet sich noch ein altes Protokollbuch des Kirchenvorstandes mit den Protokollen von der Hand Daniel Schl.s von 1723—1730." Der jetzige Pfarrer dieser Gemeinde, an den ich mich selbst früher schon gewendet hatte, war leider gesundheitlich behindert, die erbetenen Nachforschungen anzustellen; er schrieb mir, die Akten seiner Gemeinde aus jener Zeit seien jetzt wahrscheinlich im Düsseldorfer Archiv. (Von der Gemeinde Obercassel-Düsseldorf erfahre ich übrigens soeben, 2. 10., noch durch Herrn Pf. Meyer daselbst, daß sie erst 1906 gegründet sei.)

6. Gottlieb Schleyermachers Frühreife. Zu meiner Bemerkung S. 105 teile ich noch mit, daß Herr D. Rotscheidt aus dem Matrikel der Universität Duisburg den folgenden Eintrag notiert hat:

„1741, 19. Sept.: Johannes Gottlieb Schleyermacher, Elberfelda-Montanus. Theologiae Studiosus."

Also gar schon mit 14 Jahren ist Gottlieb Schl. Student geworden!

Es wäre wohl der Mühe wert, diesen Mann einmal monographisch zu behandeln. Nicht bloß um seines berühmten Sohnes willen dünkt er mich näher beachtsam. Es sind noch eine Anzahl handschriftlicher Predigten von ihm vorhanden, die für eine Einsicht in seine religiöse Entwicklung bedeutsam sein dürften. —

Mit fortgesetzten Nachfragen mich bemühend, kann ich vielleicht am Schlusse dieses Heftes das eine oder andere Weitere noch zu Schleiermachers Genealogie beisteuern.

2.

Prof. D. Dr. Gustav Hölscher
in Halle

Die Entstehung des Buches Daniel

1. Seit Spinozas Tractatus theologico-politicus ist die literarische Einheit des Buches Daniel vielfach angefochten worden. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts war dies sogar die herrschende „kritische" Ansicht. Dann wandte sich das Blatt; die meisten Vertreter der neueren Schule vertraten die Einheitlichkeit des Buches. Erst in jüngster Zeit mehren sich wieder die Stimmen, welche das Buch als Komposition verschiedener literarischer Elemente begreifen wollen.

Der Hauptgrund der älteren Forscher für eine Quellenscheidung war der sonderbare zweimalige Sprachenwechsel mitten im Buche. Aber er allein führte zu keiner überzeugenden Lösung. Spinoza schied zwischen 1—7 und 8—12, Newton und Beausobre zwischen 1—6 und 7—12, Eichhorn und später Meinhold zwischen 2—6 und 1. 7—12. Wieder anders urteilte Michaelis, welcher 3—6 ausscheiden wollte, während Bertholdt gar neun verschiedene Quellen annahm. In ähnlicher Weise hat neuerdings Barton das Buch zerstückelt, während Preiswerk die aramäischen Stücke 2_{4b}—6 samt dem Anhang 7 von den jüngeren hebräischen Stücken 1_{1}—2_{4a} und 8—12 scheiden wollte. Sellin endlich hat eine der Ansicht Spinozas ähnliche Lösung vorgetragen, indem er eine ältere aramäische Danielapokalypse oder richtiger -biographie 1—7 (deren Anfang ins Hebräische

übersetzt wurde und deren Traumgesichte in 2 und 7 makkabäische Zusätze z. B. 2 33. 43. 45. 7 8. 20 f. 24 f. erhielten) und deren aus der Zeit des Antiochus IV. stammende Erweiterung 8—12 unterschied. Ich halte diese Lösung Sellins im wesentlichen für richtig; sie bedarf jedoch der näheren Begründung und gewisser Modifikationen.

2. Geht man von den aramäischen Legenden 2 4b — 6 aus, so leuchtet sofort ein, daß es sich um fünf ursprünglich in der Überlieferung selbständige Erzählungen handelt. Es sind Geschichten, zu denen es allerlei Parallelen in der Weltliteratur gibt. Die Geschichte von dem weisen Traumdeuter hat zahlreiche Parallelen in Märchen und Sage: von Josef vor dem Pharao bis zu den Wahrsagern Schiḳḳ und Saṭiḥ in Jemen (Ibn Hischām S. 9 ff.). Das Kolossalbild von Kap. 1 erinnert an die Kolossalstatue im Beltempel zu Babylon (Herod. I, 183). Die Rettung der drei Männer aus dem Feuerofen und die Daniels aus der Löwengrube bringen das in der Legendenliteratur beliebte Motiv der Rettung vom Martyrium. Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezars (vgl. dazu Schrader, JprTh. 1881, 618—627) nach babylonischer Überlieferung erzählt Megasthenes (nach Abydenus bei Euseb., Praep. ev. IX, 41). Die Belsazargeschichte schließt sich ebenfalls an sonst bekannte Legendenüberlieferung an (vgl. Herodot I, 188; Xenophon, Cyrop. VII, 5, 15).

Daß die Legenden nicht vom Erzähler frei erfunden sind, verraten auch allerlei konkrete Einzelheiten, wie die Ebene von Dura (3 1), das Auftreten der Mutter Belsazars in 5 10 ff., mit der die durch Klugheit berühmte Gemahlin Nebukadnezars Nitokris bei Herodot I, 185—188 zu vergleichen wäre, das Rätselwort in Kap. 5, das vielleicht vom Erzähler nicht mehr im ursprünglichen Sinne verstanden wurde, die Erwähnung der drei obersten Beamten im Reiche (5 7. 29. 6 3 vgl. 3. Esr. 3 9. Esth. 1 14 LXX), die Satrapienordnung des Darius (6 2), die eine vage Erinnerung an die Einrichtung von 20 Satrapien durch Darius I. Herod. III, 89 f. sein mag (vgl. dazu die Einteilung in 72 Satrapien durch Seleukus Nikator, Appian, Syr. 62).

Ob der Verfasser der Legendensammlung 2 4b—6 diese fünf

Geschichten direkt der mündlichen Tradition entnahm oder bereits schriftlich aufgezeichnet fand, ist schwer auszumachen. Mögen sie dem jetzigen Darsteller immerhin — was wahrscheinlich ist — in verhältnismäßig fester Gestalt zugekommen sein, so ist es doch nicht angängig, die einzelnen Erzählungen verschiedenen literarischen Quellen zuzuweisen, wie dies z. B. Bertholdt und neuerdings Barton taten. Denn Inhalt, Stil und Ausdrucksweise beweisen unzweifelhaft, daß die literarische Gestaltung dieser Legenden einer einzigen Feder zuzuweisen ist. Vor allem die stete, fast eintönige Wiederkehr gewisser Redewendungen kann nur so erklärt werden. Man vergleiche folgende Übereinstimmungen:

הדמין תתעבדון ובתיכון נולי יתשמון 2_{5} vgl. 3_{29}. בהתבהלה 2_{25} 3_{24} 6_{20}. מלכא לעלמין חיי 2_{4} 3_{9} 5_{10} $6_{7.\,22}$. חלמא ופשרה תהחון 2_{6} vgl. $5_{7.\,12}$. מן־בני גלותא די יהוד 2_{25} 5_{13} 6_{14}. חכימין אשפין חרטמין גזרין 2_{27} vgl. 4_{4} $5_{11.\,15}$ und 2_{10} 5_{7} (2_{2}). קרא בחיל 3_{4} 4_{11} 5_{7}. עממיא אמיא ולשניא $3_{4.\,7.\,31}$ 5_{19} 6_{26} vgl. 3_{29}. לא שמו עליך מלכא טעם 3_{12} vgl. 6_{14}. שפר קדמי 3_{32} vgl. 6_{2} (auch 4_{24}). שלח מלאכה 3_{28} 6_{23}. איתי גברין 3_{12} vgl. 5_{11} (auch 2_{25}). די רוח אלהין קדישין בה 4_{5} vgl. $4_{6.\,15}$ $5_{11.\,14}$. יקים עליה 4_{14} 5_{21} vgl. 6_{2}. רוח יתירא 5_{12} 6_{4}. מדי ופרס 5_{28} $6_{9.\,13.\,16}$. רב חרטמיא 4_{6} vgl. 2_{48} 5_{11}.

Was den Stil anbelangt, so liebt der Erzähler die Häufung synonymer Wörter; man vergleiche die Bezeichnung der Wahrsager ($2_{10.\,27}$ 4_{4} $5_{7.\,11.\,15}$), Beamten ($3_{2.\,3.\,27}$ 6_{8}), Völker ($3_{4.\,7.\,29.\,31}$ 5_{19} 6_{26}), der Instrumente ($3_{5.\,7.\,10.\,15}$) und Kleider (3_{21}), der Macht (2_{37} 5_{18}) und Weisheit ($5_{11.\,12.\,14}$) Starke Berührungen finden sich zwischen dem Edikt des Darius 6_{26-28} mit 2_{44} 3_{31-33} 5_{19}. Inhaltlich beziehen sich die Legenden aufeinander, z. B. in bezug auf Daniels Beförderung zum Obermagier (2_{48} 4_{6} 5_{11}), Nebukadnezars Fall und Erhebung (4. 5_{20}ff. bes. 4_{14} 5_{21}).

Daß 2_{4b}—6 also aus einer Feder stammt, kann nicht ernstlich bezweifelt werden. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß die Erzählungen vielfach sehr lose miteinander verbunden und innerlich untereinander wenig ausgeglichen sind. Unverständlich erscheint das Verhalten Nebukadnezars in Kap. 3 nach

der in Kap. 2 erzählten Sinnesänderung; unverständlich auch, daß von Daniel in Kap. 3 nicht die Rede ist. Ebenso überrascht das Benehmen Nebukadnezars in Kap. 4 nach der in Kap. 3 gewonnenen Erfahrung. Unbegreiflich ist, daß Belsazar in Kap. 5 bis zum letzten Tage seiner Regierung und seines Lebens noch kein Wort von dem Obermagier Daniel gehört hat, während seine Mutter von ihm weiß. In Kap. 6 erscheint die Einsetzung von drei obersten Reichsbeamten als etwas Neues, während sie schon in $5_{7.\ 29}$ vorausgesetzt zu sein scheint. Das alles sind nur Zeichen der Sorglosigkeit und künstlerischen Unbeholfenheit des Darstellers, die in dieser späteren Märchenliteratur nicht überraschen, die indes das Urteil literarischer Einheit dieser Kapitel nicht umstoßen können.

3. Schwieriger ist das Verhältnis von $1—2_{4a}$ zu den Legenden 2_{4b}—6 zu bestimmen. Soviel ist deutlich, daß $2_{1—4a}$ vom Folgenden nicht zu trennen ist, also aus dem Aramäischen ins Hebräische übersetzt worden sein muß. Dasselbe ist aber auch für Kap. 1 wahrscheinlich. Schon die allgemeine Erwägung, daß 2—6 einer Einleitung bedürfen, spricht dafür, besonders auch deshalb, weil erst so das Nebeneinander der Gestalten Daniels (2. 4—6) und der drei Freunde (3) erklärt wird. Auch sprachlich läßt sich dies Urteil rechtfertigen im Hinblick auf die aramäische Färbung des Hebräischen von Kap. 1, die nach Preiswerks Urteil stärker ist als in 8—12. Auch in 8—12 finden sich allerdings Aramaismen (חזות 8_{5}, היך 10_{17}, רשם 10_{21}, פתגב 11_{26}), in 1 jedoch weit mehr (מקצת $1_{2.\ 5.\ 15.\ 18}$, רב (neben שר) 1_{3}, אמר ל = befehlen 1_{3}, ו...ו = sowohl als auch 1_{3}, מדע 1_{4}, פתגב $1_{5.\ 8.\ 13.\ 15}$ f., גיל 1_{10}, חיב pi 1_{10}, אשר, למה 1_{10} und aramäische Konstruktionen wie in $1_{4.\ 10.\ 12}$). Wenn sich daneben vielleicht gewisse sprachliche Berührungen mit 8—12 zeigen, so könnten sich diese, falls sie überhaupt ins Gewicht fallen, daraus erklären, daß der Übersetzer von $1—2_{4a}$ identisch wäre mit dem Verfasser von 8—12. Das einzige, was ich hierfür anführen könnte, wären die Ausdrücke: מזרע 1_{3} vgl. 9_{1}, משכילים 1_{4} vgl. $11_{33.\ 35}$ $12_{3.\ 10}$, כח בהם לעמד 1_{4} vgl. 8_{7}. 11_{5}, פתגב $1_{5.\ 8.\ 13.\ 15}$ f. vgl. 11_{26}. Doch beweisen sie vielleicht überhaupt nichts. Daß sich daneben,

wie schon Preiswerk gesehen hat, auch manche eigentümlich hebräische Wendungen in Kap. 1 finden (wie z. B. טובי מראה 1_4, יום ביומו 1_5, שים על־לב 1_8, נתן לחסד 1_9), würde sich erklären durch die Annahme, daß der Übersetzer sein Original nicht immer sklavisch übersetzt hätte.

Der Beweis der literarischen Zugehörigkeit von Kap. 1 zu Kap. 2—6 könnte verstärkt werden, wenn sich auch sprachliche und stilistische Übereinstimmungen fänden. Aber hier versagen die Texte leider. Das kann sich freilich erklären aus der jetzigen Verschiedenheit der Sprachen, sowie aus der Verschiedenheit der Stoffe. Außerdem liegen in 2—6 überlieferte Legenden vor, die vielleicht schon eine feste Form gewonnen hatten, während Kap. 1 freie Erfindung des Legendensammlers ist.

Bei alledem ist indes nicht zu verkennen, daß auch hier der Legendensammler zu einer vollen künstlerischen Verarbeitung seines Stoffes nicht fähig war. Die Absicht, die er in der Einleitung verfolgte, war vor allem, die Gestalten Daniels und der drei Freunde unter ein gemeinsames Thema zu bringen. Er ließ sie gemeinsam aus Judäa wegführen und am babylonischen Hofe erziehen. Dadurch versucht er ihre angesehene Stellung im fremden Lande begreiflich zu machen. Aber allerlei Risse zwischen seiner selbsterfundenen Einleitung und den Legenden bleiben. Die Befragung der Chaldäer in Kap. 2 und 4 ist recht zwecklos, wenn Nebukadnezar Daniels und seiner Genossen überlegene Weisheit bereits erprobt hat. Daniel, der nach Kap. 1 dem Nebukadnezar wohlbekannt und dessen Weisheit genügend erprobt sein sollte, erscheint in Kap. 2 als ein dem Könige noch Unbekannter, der erst durch Arjoch 2_{25} vorgestellt werden muß. Man hebt diese Schwierigkeit nicht durch den Hinweis auf 2_{16}, wo Daniel ohne weiteres beim Könige Eintritt hat (gegen von Gall S. 119), im Gegenteil wird dadurch die neue Vorstellung 2_{25} nur noch seltsamer. Der Zusammenhang wird erst klar bei Ausscheidung von 2_{13-18}. Der Legendensammler wollte durch diese Zufügung auch den in der Einleitung genannten drei Freunden Daniels eine Nebenrolle zuweisen. Eine leise Unebenheit blieb zwischen 2_{16}, wo die jüdischen Helden nur um die eigene Rettung beten, und 2_{24}, wo

Daniel sich für alle Weisen Babels verwendet. Der Text nennt die drei Freunde in 2_{17} mit ihren hebräischen, in 2_{49} dagegen mit ihren babylonischen Namen. Darin zeigt sich ebenfalls, daß der Text nicht glatt ist. Auch 2_{49}, wo die drei Freunde wieder auftauchen, gehört der ursprünglichen Erzählung nicht an, sondern ist Naht des Legendensammlers. Das Verhältnis der Stellung Daniels, welcher 2_{48} die Herrschaft über die ganze Provinz Babel, und der der drei Freunde, welche 2_{49} die Verwaltung der Provinz Babels bekommen, zu einander ist nicht ganz deutlich.

Ein anderer Widerspruch zwischen den Kapiteln 1 und 2 liegt vor in der Chronologie. Will man hier nicht willkürlich das Datum 2_{1} korrigieren (Marti: 12 statt 2), so bleibt für die dreijährige Lehrzeit der Pagen am Hofe Nebukadnezars $1_{5.18}$ kein Raum. Daß Nebukadnezar in 1_{1} — d. h. im 3. Jahre Jojakims, also 605, dem Jahre des von dem Kronprinzen Nebukadnezar erfochtenen Sieges von Karchemisch — proleptisch schon „König" genannt werde (Behrmann, von Gall), wird von Marti wohl mit Recht mißbilligt. Man wird wohl annehmen dürfen: dormitat Homerus.

Marti streicht, um Widersprüche von Kap. 1 mit dem Folgenden zu beseitigen, die Verse 1_{20-21}. Indes die Streichung von 1_{20} hilft nicht, da schon in 1_{18-19} Daniel und die drei Freunde dem Nebukadnezar bekannt werden, Daniel also in 2_{25} nicht von neuem hätte vorgestellt werden dürfen. Auch die Streichung von 1_{21} ist mir nicht sicher. Marti entfernt dadurch den Widerspruch gegen das Datum 10_{1}, und meint, der Glossator von 1_{21} habe in 10_{1} bereits mit LXX und Theod. das „erste Jahr" gelesen. Ganz befriedigen will auch diese Lösung nicht. Einfacher erscheint mir die Annahme, daß der Verfasser von 1_{21} die Kapitel 7—12 überhaupt noch nicht kannte, sondern nur 1—6 im Auge hatte. Vielleicht gar, daß er voraussetzte, Daniel sei im ersten Jahre des Cyrus nach Jerusalem zurückgekehrt.

Es mag also dabei bleiben, daß Kap. 1 von vornherein als Einleitung der Legendensammlung 1—6 geschrieben wurde. Die Art, wie der Erzähler allerlei Widersprüche und Unebenheiten unausgeglichen ließ, entspricht der sorglosen Arbeitsweise, die

auch bei der Verknüpfung der einzelnen fünf Legenden beobachtet wurde. Der Anfang dieser Legendensammlung 1_{1}—2_{4a} ist dann später, als die hebräischen Kapitel dem Buche zugefügt wurden oder bereits zugefügt waren, ins Hebräische übersetzt worden, um die schriftstellerische Einheitlichkeit des Buches äußerlich einigermaßen zu wahren.

4. An die Legendensammlung, welche in 6_{29} ihren ursprünglichen und guten Schluß hatte, wurde, gleichfalls noch in aramäischer Sprache, in Kap. 7 ein Traumgesicht Daniels angefügt. Schon der Umstand, daß es ins 1. Jahr Belsazars datiert ist, also chronologisch eigentlich vor Kap. 5 stehen sollte, legt den Verdacht nahe, daß hier ein Nachtrag von anderer Hand vorliegt. Das wird sicher durch gewisse sprachliche Verschiedenheiten zwischen 1—6 und 7. Statt אֲלוּ 2_{31} $4_{7.\ 10}$ heißt es hier אֲרוּ $7_{2.\ 5-7.\ 13}$ (abgesehen von der Interpolation 7_{8}, welche wieder אֲלוּ gebraucht). Statt der Reflexiva mit הת $2_{9.\ 13.\ 25.\ 34}$ f. $3_{19.\ 24.\ 27}$ f. 5_{11} f. $_{14.\ 23.\ 26}$ $6_{5.\ 20.\ 23}$ f. (die Formen mit את 2_{45}. 3_{19} 4_{16}, 6_{8} mögen sekundäre Textentstellungen sein vgl. 2_{75} gegen 2_{34}; 3_{19} hat im selben Verse התמלי und אשתנו) werden $7_{(8)\ 15}$ Formen mit את gebraucht. Die Legenden 2—6 reden von Belsazar, dem chaldäischen König, Darius dem Meder, Cyrus dem Perser 5_{30} $6_{1.\ 29}$, während 7_{1} Belsazar als König von Babel bezeichnet wird. Auch auf den Unterschied von 2_{44}, wo kein anderes Volk die Herrschaft mehr erhalten soll, und $7_{18.\ 27}$, wo die Heiligen des Höchsten die Herrschaft erhalten, kann hingewiesen werden.

Wenn sich daneben mancherlei stilistische Berührungen mit den vorhergehenden Legenden finden, besonders in 7_{14b} (vgl. 2_{44} 3_{33} 4_{31} 6_{27}), 7_{15} (vgl. 4_{2}), 7_{28} (vgl. 4_{16} $5_{6.\ 10}$), so würde sich das daraus erklären, daß der Verfasser von Kap. 7 sich an den Stil der Legenden, die er ergänzen wollte, anlehnte.

Kap. 7 bezieht sich in der vorliegenden Gestalt anerkanntermaßen auf Antiochus IV. und setzt dessen Religionsverfolgung voraus. Es fragt sich aber, ob diese Beziehungen auf Antiochus IV. dem ursprünglichen Verfasser angehören. Der Text macht den Eindruck, als ob diese Beziehungen erst sekundär

eingefügt wären. Man muß dann $7_{7b\beta.\ 8.\ 11a.\ 20-22.\ 24-25}$ streichen [1]).

Am deutlichsten ist die Bearbeitung des Textes in 7_{11}, wo die grammatische Konstruktion völlig zerstört ist. Schon Theodotion und der Syrer haben das gefühlt; der eine streicht das zweite חזה הוית, der andere den ganzen zweiten Halbvers. In Wirklichkeit muß der erste Halbvers 7_{11a}, der keinen vollständigen logischen Satz bildet, als Interpolation ausgeschieden werden.

Für die Streichung von 7_8 spricht das nur hier in Kap. 7 gebrauchte אֲלוּ gegenüber dem sonstigen אֲרוּ $7_{2.\ 5-7.\ 13}$. Während sonst in diesem Kapitel das „menschliche" Aussehen die Überlegenheit über das Tierische symbolisiert ($7_{4.\ 13}$), hat es bei der Beschreibung des „kleinen Horns" in 7_8 nicht diesen symbolischen Sinn, weist also auch nicht (wie Marti meint) auf Intelligenz, Umsicht und Klugheit des Antiochus hin, vielmehr sollen die „Menschenaugen" und der „Mund" nur klar machen, inwiefern ein Horn als lebendige Person handeln kann.

Die Verse 7_{20-22} bieten schon rein stilistisch eine häßliche breite Wiederholung, die ziemlich zwecklos erscheint. Vor allem ist 7_{21} recht unglücklich, wo keine Deutung des Traumgesichts gegeben wird, sondern eine nachträgliche Ergänzung, die ihren richtigen Platz hinter 7_8 hätte. In der Verbindung דינא יהב 7_{22} hat דין einen andern Sinn als $7_{10.\ 26}$ (wenn man nicht mit Ewald ursprünglich lesen will: ודינא יתב ושלטנא יהב לקדישי עליוני). Ferner heißt חֱזוּ 7_{20} „Gestalt", während es $7_{1-2.\ 7.\ 13.\ 15}$ „Gesicht" heißt.

In den Versen 7_{24-25} fällt auf, daß hier der „andere" König nach den zehnen, also das „kleine Horn", als „verschieden von den früheren" bezeichnet wird, während in der Beschreibung des Gesichtes dies Verschiedensein von dem vierten Tiere im Unterschied von den drei früheren ausgesagt wird. Der Ergänzer hat den Ausdruck aus $7_{7b.\ 19}$ genommen, sich aber in der Anwendung vergriffen.

Daß die Verse $7_{8.\ 11a.\ 20-22.\ 24-25}$ ausgeschieden werden

1) Sellin streicht 78. 20—21. 24—25.

müssen, bestätigt sich durch die Beobachtung, daß ihr gesamter Inhalt, z. T. bis auf den Wortlaut, aus Kap. 8—12 stammt. Man vergleiche 7_8 משתכל הוית mit 8_5 הייתי מבין; 7_8 קרן אחרי זעירא mit 8_9 (nach Bevans Lesung) קרן אחרת צעירה; 7_8 סלקת ביניהון mit $8_{3.8}$ עלה; $7_{8.20}$ ממלל רברבן mit 11^{36} ידבר נפלאות (vgl. 8_{24}, wo vielleicht zu lesen ישיח נפלאות oder כ״ ידבר). 7_{20} ונפלו vgl. 11_{19}; 7_{21} f. קדישין (statt ק״ עליונין) vgl. 8_{24}; 7_{24} מלכין im Sinne von „Königreichen" vgl. 8_{20}; 7_{25} לצד = „gegen" vgl. 10_{13} לנגד; 7_{25} ויתיהבון בידה vgl. 11_{11}; 7_{25} עד־עדן ועדנין ופלג עדן vgl. 12_7 למועד מועדים וחצי.

Schließlich kann man fragen, ob nicht auch die Zählung der 10 Hörner des vierten Tieres $7_7 b\beta$ sekundär ist. Der stilistische Eindruck des Verses 7_7 macht mir das wahrscheinlich; denn die Beschreibung des vierten Tieres ist offenbar abgeschlossen mit der Bemerkung, daß es von all den früheren Tieren verschieden war; die Notiz וקרנין עשר לה $7_7 b\beta$ hinkt nach. Das bestätigt sich durch eine andere Erwägung. Sind sämtliche Beziehungen des 7. Kapitels auf Antiochus IV. sekundär, so ist das ursprüngliche Kapitel offenbar älter als die Makkabäerzeit und muß, da die vier Tiere die Babylonier, Meder, Perser und Makedonier meinen, etwa in den Verlauf des 3. Jahrhunderts gesetzt werden. Dann ist es aber nicht leicht, in diesem kurzen Zeitraum zehn aufeinander folgende hellenistische Herrscher, auf die die Zahl gehen sollte, namhaft zu machen, während die übliche und wohl richtige Beziehung auf die Reihe von Alexander bis Demetrius I. in die makkabäische Zeit führt. Mir scheint diese Lösung auch wahrscheinlicher, als Gunkels — an sich durchaus erwägenswerter — Vorschlag, daß die Zehnzahl als runde Zahl von Haus aus rein mythisch sei und vielleicht ursprünglich überhaupt nicht gedeutet sein wolle. Der Hinweis auf das Tier in Ap. Joh. 13 und 17 mit den 7 Köpfen und 10 Hörnern beweist hier nichts, da diese Beschreibung durch Dan. 7 beeinflußt sein wird.

5. Ist die vorgetragene Ansicht über Kap. 7 richtig, d. h. ist der ursprüngliche Bestand dieses Kapitels vormakkabäisch, so gilt dasselbe um so mehr von der Legendensammlung 1—6, zu

der Kap. 7 einen Nachtrag bildet. Dieser Ansicht würde nur die Deutung des Traumgesichts in Kap. 2 entgegenstehen.

Mehrfach ist schon versucht worden, durch Streichungen eine ursprünglichere Form in Kap. 2 herzustellen. Löhr strich 2 42—43, Sellin 2 33. 43. 45. In der Tat macht die Darstellung gerade in den Versen 7 41—43 den Eindruck einer konfusen Überladung. Offenbar sind die „Zehen" in 2 41 zu streichen, da sie vorher 2 33 in der Traumschilderung fehlen. Dann ist auch 2 42 zu entfernen. Der Text scheint sukzessiv vermehrt worden zu sein. Die mythische Tradition erzählte von vier Weltreichen, entsprechend den vier Zeitaltern, also im Bilde: von Gold, Silber, Erz und Eisen. Schon der ursprüngliche Legendenerzähler hat das dahin erweitert, daß er zu den eisernen „Schenkeln" als fünftes die halb eisernen, halb tönernen „Füße" hinzufügte. Er weissagte damit den Zerfall des eisernen Alexanderreiches. Er sagt nicht, daß der eine Fuß eisern, der andere tönern sei, will also nicht von einer Zweiteilung (Seleuziden und Ptolemäer) reden; die zwei Füße ergeben sich aus dem Bilde von selbst. An die Zweiteilung des Reiches — Seleuziden und Ptolemäer — scheint erst der Ergänzer in 2 42 zu denken, welcher die „Zehen" hinzufügte (entsprechend auch in 2 41), von denen der eine Teil fest wie Eisen, der andere Teil zerbrechlich wie Thon sei. Eine dritte Hand scheint dann die Mischung von Eisen und Thon auf Heiraten zwischen Ptolemäern und Seleuziden (also auf die Eheschließungen von 248 und vielleicht auch 193) bezogen zu haben. Der Text wäre also so entstanden:

> 40 Und das vierte Reich wird stark sein wie Eisen, wie ja Eisen alles zerschlägt und zertrümmert, und wie Eisen, welches zerschmettert, wird es alle zerschlagen und zerschmettern. 41 Und daß du die Füße und die Zehen teils von Töpferthon und teils von Eisen sahst, (bedeutet), daß es ein geteiltes Reich sein wird, und von der Härte des Eisens wird in ihm sein, wie du ja Eisen mit Thon vermischt sahest. 42 Und die Zehen der Füße, die teils von Eisen und teils von Thon waren, (bedeuten), daß das Reich zum Teil fest und zum Teil zerbrechlich sein wird. 43 Daß du das Eisen mit Thonlehm ver-

mischt sahst, (bedeutet), daß sie sich vermischen werden durch Menschensamen, und daß doch das eine nicht mit dem andern zusammenhangen wird, wie ja Eisen sich nicht mit Thon vermischt.

6. Sowohl die Legendensammlung 1—6 (ohne die Interpolationen 2_{41}b—4_{3}) als der Anhang 7 (ohne die Interpolationen 7_{7}bβ. 8. 11a. 20—22. 24—25) sind demnach vormakkabäisch. Daß sie in die hellenistische Zeit gehören — also ungefähr ins 3. Jahrhundert —, beweisen die griechischen Lehnwörter in 3_{7}.

Für eine vormakkabäische Datierung spricht auch die religiöse Haltung des Erzählers. Jüdische Frömmigkeit ist ihm vor allem Monotheismus, Verwerfung des Götzen- und Bilderdienstes, daneben dreimaliges Gebet nach Jerusalem (6_{11}. 14) und Enthaltung von unreiner Speise (1_{8} ff.). Im übrigen zeigt er sich den Nichtjuden und ihren heidnischen Bräuchen gegenüber recht unbefangen. Daniel und seine Freunde erhalten nicht nur babylonische Namen, sondern es wird 4_{5} sogar gesagt, daß Daniel nach dem heidnischen Gotte Bel Beltsazar heiße (die Etymologie ist bekanntlich falsch); einer der drei Freunde heißt „Knecht Nebos", was sekundär zu „Knecht Negos" verändert wurde. Daniel nimmt am Hofe die Stelle des Obermagiers ein (2_{48} 4_{6} 5_{11}). Er bittet für das Leben der heidnischen Chaldäer (2_{24}), er äußert seine unbefangene Sympathie für Nebukadnezar (4_{16}). Er läßt sich göttliche Huldigung durch Prostration, Opfer und Weihrauch gefallen (2_{46}), was Paulus und Barnabas in Lystra bekanntlich entsetzt zurückweisen (Apg. 14). Er ist erfüllt vom „Geist der heiligen Götter" (4_{5}f. 15 5_{11}. 14). Ferner redet der Erzähler vom „Beschluß der Wächter" und vom „Befehl der Heiligen" (4_{14}). Die „Wächter" (auch Hen., Test., Jubil.) stammen aus der Astralreligion und finden sich ebenso in der phönikischen Mythologie (*Ζωφασημιν* Philo v. Byblos, bei Euseb., Pr. ev. I, 10). Der Engel heißt „Göttersohn" (3_{25} vgl. Il. 24, 256).

Irgendeine Hindeutung auf die Makkabäerzeit findet sich in der ursprünglichen Gestalt der Legenden nicht. Die beliebte Annahme, Nebukadnezar oder die anderen heidnischen Herrscher seien Verkleidungen des Antiochus Epiphanes, ist gänzlich unbegründet. Ebensowenig geht es an, wie viele tun, den Legenden eine direkte

praktisch tröstende Beziehung zur makkabäischen Religionsverfolgung zuzuschreiben. So faßt z. B. von Gall (S. 29) die einheitliche Tendenz dieser Legenden in folgendem umständlichen Satze zusammen: „wenn die Heiden sich gegen die Getreuen Gottes erheben und von ihnen Unmögliches (!) verlangen, zumal wenn es wider die Ehre des Höchsten ist, soll man sich nicht irre machen lassen, sondern sich fest auf Gott verlassen, der schon helfen und die Frommen vom Tode retten und sie herrlicher, denn je, darstellen wird, daß selbst die Heiden die Macht Gottes anerkennen müssen." Auch Marti (S. XII) redet von dem eminent praktischen Zwecke des Buches: „alles ist darauf angelegt, um die Leser, für die die Schrift zunächst bestimmt ist, zu ermahnen und zu belehren, zu ermahnen fest und treu bei der väterlichen Religion zu bleiben, weil das Heil in der nächsten Zukunft kommt." So betont denn von Gall (S. 29 f.) besonders den Gedanken, daß Frömmigkeit ihren Lohn auf Erden finde; Beweis sind ihm die für die Logik der Erzählung ganz nebensächlichen Schlußbemerkungen, daß Daniel und seine Freunde von Nebukadnezar zu Ehrenstellen erhoben werden (2_{48} f. 3_{30}), daß Daniel von Belsazar geehrt wird (5_{29}) und daß es ihm weiterhin gut ging (6_{29}). Überall wolle der Verfasser zur Treue gegen Gott bis zum Martyrium aufmuntern (von Gall S. 34). Die Geschichte „will den Einzelnen vergewissern, daß auch er des Segens des zukünftigen Reiches teilhaftig werden soll. Die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes, die Herrlichkeit des zukünftigen Reiches und die Auferstehung vom Tode waren aber und sind noch heute nicht anders zu erweisen, als durch die wunderbare Errettung eines Einzelnen aus dem Rachen des Todes, wie bei Daniel und seinen Genossen" (S. 113). So soll die Errettung Daniels aus der Löwengrube sogar eine deutliche Anspielung auf das Leben nach dem Tode sein, und der Inhalt der Kapitel 2—6 wird am Ende dahin zusammengefaßt, daß sie die messianische Hoffnung hauptsächlich in ihrer grundlegenden Bedeutung, die sie für das Leben des Einzelnen habe, schildern, während 7—12 diese in ihrem Zusammenhang mit dem Volksganzen vorführen.

Vorzüglich die letzten Ausführungen zeigen, zu was für Konstruktionen eine vorgefaßte Meinung führen kann. Will man

den Legenden 1—6 durchaus irgendwelche Tendenz zuschreiben, so ließe sich diese nur in dem allgemeinen Beweis der Überlegenheit des wahren Gottes gegenüber heidnischer Weisheit und Macht finden. Besondere Beziehungen zur makkabäischen Religionsverfolgung haben aber solche allgemein apologetischen Gedanken gar nicht.

Das einzige, was mit einem Schein von Recht für die makkabäische Datierung angeführt werden könnte und was auch von Gall (S. 34. 40) u. a. stark hervorheben, ist dies: nur die makkabäische Zeit setze eine Religionsverfolgung der in Kap. 3 und 6 beschriebenen Art voraus. Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß von einer Verfolgung der Juden in ihrer Gesamtheit in beiden Erzählungen nicht die Rede ist. Es handelt sich um einzelne Fälle, in denen der heidnische Staat mit der Überzeugung jüdischer Untertanen in Konflikt kommt, ohne daß der Staat oder sein Herrscher von sich aus darauf ausginge, die jüdische Religion zu verfolgen. Es ist ähnlich, wie im Estherbuche, wo der Pogrom nicht vom König, sondern von Judenfeinden ausgeht (vgl. Dan. 3_8 ff. 6_5 ff.). Judenfeindschaft und Judenpogrome aber sind älter als die Makkabäerzeit (vgl. Joel 4_{19} und Papyri von Elephantine, wozu Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine S. 90 und H. Gunkel, Esther 71, in RGVB II 19./20. Heft). Im Unterschiede von den makkabäischen und nachmakkabäischen Erzählungen, in denen hellenistische Herrscher als Judenverfolger auftreten (2 Mkk., 3 Mkk., Jos. c. Ap. II 5), erscheinen frühere Herrscher nirgends an sich als Judenfeinde, so wenig wie Nebukadnezar oder Darius im Danielbuche.

Mit Recht hat schon Meinhold betont, daß Nebukadnezar im Danielbuch nicht die geringste Ähnlichkeit mit Antiochus IV. habe, auch die ganze Stellung des Buches zu Nebukadnezar eine ganz andere als die der makkabäischen Juden zu Antiochus sei. Deshalb geben auch Behrmann und Marti mit Recht zu, Nebukadnezar sei kein „verkleideter Antiochus“. Aber man darf nicht einmal behaupten, daß der Verfasser Zustände der makkabäischen Zeit irgendwo in die Legenden hineindeute. Von alledem kann nicht die Rede sein.

7. Neben dem rein erbaulich unterhaltenden Interesse bieten die Erzählungen an einer einzigen Stelle Weissagung, nämlich in der Deutung des Traumes Nebukadnezars. Hier wird vom makedonischen Reiche gesagt, daß es zwar anfangs eisern sein und alles zerschmettern, dann aber zerteilt werden werde. Der Erzähler denkt also an die Zerteilung des Alexanderreiches unter den Diadochen. Das dünkt ihm ein Anzeichen für das Ende auch dieses letzten Weltreiches, dem dann das ewige Gottesreich folgen werde, wo die Herrschaft nicht mehr auf ein anderes Volk übergehen werde. Auch hier tritt der weitherzige Standpunkt des Legendenerzählers hervor.

Anders der Anhang Kap. 7. Hier soll die Herrschaft nach dem Falle des vierten Reiches dem Volke der Heiligen des Höchsten zufallen ($7_{18.\ 27}$). Die Steigerung der nationalen Stimmung ist hier deutlich. Dennoch gehört, wie gezeigt, auch dies Kapitel noch in vormakkabäische Zeit. Der Verfasser schöpft aus synkretistischer, letzlich — wie Gunkel (Schöpfung und Chaos 328. 332) längst gesehen hat — babylonischer Überlieferung. Was er bietet und ausdeutet, ist der Mythus vom Chaostier, verbunden mit dem von den vier Weltreichen und dem vom himmlischen Urmenschen. Auch ihm ist das vierte Reich das makedonische, dessen schrecklichen Charakter er in stärkeren Worten beschreibt als Kap. 2. Während Kap. 2 nur ausführt, wie die Weltreiche allesamt vergehen, wenn das ewige Reich des Höchsten erscheint, richtet sich hier der Grimm des Erzählers im besonderen gegen das makedonische Reich. Über dies Reich wird Gericht gehalten: das Tier wird getötet und verbrannt. Die anderen Tiere dagegen — Babylonien, Medien, Persien — verlieren nur ihre Macht und bestehen also vorläufig weiter, bis zur Erscheinung des „Menschen“ in den Wolken des Himmels, d. h. des göttlichen Reichs. Ein gesteigerter Gegensatz gegen die hellenistische Herrschaft gegenüber Kap. 2 ist also nicht zu verkennen.

8. Aus dem Bisherigen folgt, daß die hebräischen Kapitel 8—12 von anderer Hand an das Buch 1—6 + 7 angefügt worden sind; denn die Kapitel 8—12 sind jedenfalls makkabäisch.

Sie sind von vornherein als Anhang zu 1—7 geschrieben, wie nicht nur der Rückweis 8_{1}, sondern auch die Verteilung der Visionen auf die Zeiten des Belsazar, Darius und Cyrus zeigt, was der Darstellung der Legenden 5—6 entspricht. Doch zuerst muß die Einheit dieser Kapitel untersucht werden. Von Gall hat den Nachweis geführt, daß 9_{4-20} eine Interpolation bilden; es erübrigt sich, darauf zurückzukommen. Auch die von Gunkel erkannte nachträgliche Zufügung von 12_{11-12} nehme ich als erwiesen an. Im übrigen bilden 8—12 eine literarische Einheit.

Man erkennt das ohne weiteres an der immer wiederkehrenden gleichen Phraseologie. Es empfiehlt sich, die sich wiederholenden Phrasen und Wörter zusammenzustellen:

בתחלה 8_{1} 9_{21}. ראה בחזון 8_{2} 9_{21}. ואשא את עיני ואראה 8_{3} 10_{5}. עשה כרצונו 8_{4} $11_{3.\,16.\,36}$. התמרמר 8_{7} 11_{11}. כעצמו 8_{8} 11_{4} (coni.). נשבר $8_{8.\,22}$ $11_{4\,20\,22}$. לארבע רוחות השמים 8_{8} 11_{4}. ארץ הצבי 8_{9} $11_{16.\,41.\,45}$. התמיד 8_{11-13} 11_{31} 12_{11}. פשע 8_{12}f. $_{23}$ 9_{24}. עד מתי 8_{13} 12_{6}. כמראה גבר 8_{15} vgl. 10_{18}. נרדם על פני ארצה 8_{18} 10_{9}. דבר עם 8_{18} 9_{22} $10_{11.\,15.\,19.\,27}$. עמד על עמדך 8_{18} 10_{11}. זעם 8_{19} 11_{36}. כי עוד קץ למועד 8_{19} 11_{27}. התם 8_{23} 9_{24} qrê. ועצם 8_{24} 11_{23}. מרמה 8_{25} 11_{23}. בשלוה 8_{25} $11_{21.\,24}$. אמת 8_{26} $10_{1.\,21}$ 11_{2}. סתם 8_{26} $12_{4.\,9}$. כי עוד חזון לימים 8_{26} 10_{14}. דבר 9_{23} 10_{1}. בינה במראה 9_{23} 10_{1} vgl. 8_{16}f. $_{27}$. איש חמודות 9_{23} $10_{11.\,19}$. חתם 9_{24} $12_{4.\,9}$. נגיד 9_{25}f. 11_{22}. הרבים 9_{27} 11_{33} u. a. ברית 9_{27} $11_{22.\,28.\,30.\,32}$. השקוץ השמם 9_{27} 11_{31} 12_{11}. נחרצה 9_{27} 11_{36}. עצר כח $10_{8.\,16}$ 11_{6}. Zu diesen sprachlichen kommen noch eine Menge sachlicher Berührungen: die Vision am Wasser 8_{2} 10_{4}, der Engel am Fluß 8_{16} 12_{8}, Gabriel 8_{15}ff. 9_{21}ff. vgl. auch 10_{5}ff., die Kasteiung vor der Vision 9_{3} $10_{2.\,12}$, die Erschöpfung 8_{17}f. 10_{8}f. ($_{16}$), die Berührung durch Engelshand 8_{18} 9_{21} 10_{9} ($_{18}$), das Nichtverstehen der Vision 8_{27} 12_{8}, die dreieinhalb Zeiten 12_{7} vgl. 9_{27}. Schließlich direkte Bezugnahmen von einem Abschnitt zum andern (9_{21}).

Diesen zahlreichen Berührungen, welche die Abfassung der Kapitel 8—12 von einer einzigen Hand beweisen, steht nun die Tatsache gegenüber, daß sich mit den Kapiteln 1—6 + 7 so gut

wie keine sprachliche Berührung zeigt. Das einzige, was ich finde, ist die Wendung אני דניאל 8_1 $_{15}$ 9_2 10_2. $_7$ 12_5 und דניאל אנא 7_{28}, ferner etwa noch באפס יד 8_{25} mit די לא ביד 2_{34}, das „Zertreten“ 7_7 8_7 und die Verwirrung des Sehers 4_{16} 7_{15}. $_{28}$ 8_{17}f. $_{27}$ 10_8. Aber schon hier fallen die Unterschiede in die Augen. Man könnte freilich einwenden, daß der sprachliche Vergleich zwischen dem hebräischen und aramäischen Teile zu keinem sicheren Ergebnisse führen könne, und es mag das in gewissem Grade zugegeben werden. Immerhin fallen die stilistischen Unterschiede gerade auch der unter sich gut vergleichbaren Abschnitte, wie 7 und 8—12, in die Augen. In Kap. 7 wird ein Traumgesicht (חלם) erzählt, in 8—12 Wachvisionen (חזון). Die Legenden schildern Daniel als den Weisen, der weiser als alle Lebenden ist und der himmlischen Aufschluß über jedes Gesicht erhält; damit kontrastiert merkwürdig die Bemerkung 8_{27} 12_8, daß er das Gesicht nicht verstand. Handgreiflich ist der Widerspruch zwischen 5_{13}, wo Belsazar am letzten Tage seiner Regierung und seines Lebens zuerst von Daniel hört und ihn zu sehen bekommt, und der Angabe 8_{27}, wonach er regelmäßig die Geschäfte des Königs Belsazar besorgt haben soll. Martis Meinung, 5_{13} sei keine Frage, sondern nachdenkliche Reflexion, macht die Sache nicht besser. In 2_{39} 7_5f. sind Medien und Persien zwei nacheinander auftretende, durch zwei verschiedene Symbole dargestellte Weltreiche, in 8_3f. $_{20}$ ist Medopersien ein einziges Reich, dargestellt durch den zweihörnigen Widder. 1_{21} lebt Daniel bis zum 1. Jahre des Cyrus, 10_1 bis zum dritten (s. o.). In 9_1 heißt Darius ein Sohn des Xerxes, was schon 6_1 bemerkt worden wäre, wenn die gleiche Verfasserhand vorläge. In 8_7 zertritt der Ziegenbock den Widder, in 7_7 frißt und zermalmt das vierte Tier und zertritt, was übrig bleibt, mit den Füßen. In 7_{18}. $_{27}$ geht die Hoffnung auf eine Herrschaft des Volkes der Heiligen des Höchsten; in 12_{1-3} trägt das Zukunftsbild offenbar andere Form: Auferstehung zu ewigem Leben und ewiger Schmach und Glanz der Weisen wie Firmament und Sterne. In 7_{16} heißen die Engel die vor Gott Stehenden, in 8_{13} Heilige; 8—12 kennt Schutzengel der

Völker und Engelnamen, 1—7 nicht. — Auch ein paar Kleinigkeiten seien noch angemerkt: 7_1 heißt es בשנת ... לבלטשצר מלך בבל gegen 8_1: בשנת ... למלכות בלטשצר המלך; 2_{28} was am Ende der Tage geschehen wird, 8_{19} was am Ende des Zorns geschehen wird. Die jüdischen Frommen heißen $7_{18\ 27}$ die Heiligen des Höchsten, 8_{24} die Heiligen. Cyrus heißt 6_{29} Cyrus der Perser, 10_1 Cyrus der König von Babel.

9. Die Verschiedenheit der Verfasser von 1—6. 7 und 8—12 bestätigt sich, wenn man die ganze Art ihrer Arbeitsweise noch etwas tiefer untersucht. Vergleicht man die am besten vergleichbaren Stücke, nämlich 7 und 8—12, so stellt sich der Unterschied deutlich heraus. In Kap. 7 ist die Grundlage mythisch. Dem Geheimnis des alten Mythus nachzuspüren, ist das Anliegen des Verfassers. Er erzählt ihn, wie er ihn kennt, mit zahlreichen geheimnisvollen Zügen, die er selbst nicht zu deuten vermag. Gunkel hat das seinerzeit schön ausgeführt. Warum kommen die vier Tiere aus dem Meere? Was sollen die vier Winde, die das Meer in Bewegung setzen? Weshalb hat das erste Tier aufrechte Haltung und Menschenverstand, weshalb hinkt das zweite und hat drei Rippen im Maul? Warum überhaupt gerade Löwe und Adler, Bär und Panther? Warum das vierte Tier ohne bestimmte Tiergestalt? All diese nicht ausgedeuteten und auch historisch nicht ausdeutbaren Züge bleiben Geheimnis. Der Verfasser begnügt sich mit der Feststellung, daß die vier Tiere vier Reiche bedeuten, und daß das vierte Tier, das die ganze Erde fressen wird, dem göttlichen Gerichte verfallen soll, damit dann das ewige Reich der Heiligen komme, das die Vision durch den himmlischen Menschen darstellt.

Ganz anders sämtliche Visionen in 8—12. Von irgendwelcher alten mythischen Grundlage ist hier nichts zu spüren, deshalb auch nirgends undurchsichtiges Geheimnis. Alles sind bis ins einzelne durchsichtige Allegorien, die der Verfasser selbst erfunden hat, schriftgelehrte Nachahmung profetischer Visionen. Der Verfasser bemüht sich, durch möglichst genaue Beschreibung der körperlich-seelischen Begleiterscheinungen der Visionen den Eindruck der Echtheit hervorzurufen. Aber seine Visionsbeschrei-

bungen tragen überall die Blässe der Reflexion, der Pseudoprofetie an sich.

Dem entspricht es, daß er sich schriftstellerisch überall eng an ältere Vorbilder anlehnt, nämlich an die kanonischen Profeten. Wie sein Held Daniel (9_2), hat er „in den Schriften“ studiert. Am stärksten lehnt er sich an das Buch Hesekiel an, zu dem ihn eine gewisse Geistesverwandtschaft zieht. Wie Hesekiel am Kebar, so erlebt Daniel ein Gesicht am Ulai (8_2) oder am großen Strom (10_4); wie Hesekiel wird er entrückt (8_2), wird er betäubt, stürzt zu Boden und wird wieder aufgerichtet (8_{17} f. $_{27}$ 10_8 f.). Aus Hesekiel stammt die Anrede „Mensch“ (8_{17}), stammt der Linnengekleidete (10_5 12_6 f. vgl. Ez. 9_2 f.), stammt die Bezeichnung Palästinas als „Kleinod“ (8_9 $11_{16.\ 41.\ 45}$ vgl. Ez. $20_{6.\ 15}$). Aus Hesekiel stammen Ausdrücke wie כמראה (8_{15} 10_6) und לימים רבים (8_{26} vgl. Ez. 12_{22}), בא הקץ (9_{26} LXX vgl. Ez. 7_2 ff.) und כעין נחשת קלל (10_6 vgl. Ez. 1_7).

Daneben ist aus anderen Profetenschriften geschöpft. Aus Jesaja stammen die Wendungen כלה ונחרצה (9_{27} vgl. Jes. 28_{22}) und מנצר שרשיו (11_7 vgl. Jes. 11_1), aus Jeremia die 70 Jahre (9_2 vgl. Jer. 25_{11} f. 29_{10}) und die Lippenberührung (10_{16} vgl. Jes. 1_9 auch Ez. 2_8 f.), aus Sacharja der redende Engel (8_{19} vgl. Sach. 1_{12}).

Muß man dem Verfasser also profetischen Charakter im echten Sinne absprechen und ihn als schriftgelehrten Nachahmer ansehen, so zeichnet er sich jedoch aus durch gute geschichtliche Kenntnisse. Auch das unterscheidet ihn deutlich von dem Legendenerzähler in 1—6 und dem Verfasser des Traumgesichts in 7. Jene beiden verraten nur geringe Geschichtskenntnisse: sie wissen von vier Weltreichen, wobei sie irrigerweise Meder- und Perserreich aufeinander folgen lassen. Die Reihenfolge der Herrscher Babels: Nebukadnezar, Belsazar, Darius, Cyrus, ist höchst konfus. An positiven Daten findet sich der Name Dura 3_1, über den nichts auszumachen ist, und die Angabe, daß Darius bei seiner Thronbesteigung 62 Jahre alt gewesen sei (6_1).

Welche Fülle guten geschichtlichen Wissens strömt dafür in 8—12! Über die Perserzeit freilich herrscht auch hier Unklar-

heit: mehr als vier Perserkönige kennt auch dieser Verfasser nicht, er nennt Darius den Sohn des Xerxes (9 1), auch scheint er Xerxes hinter Artaxerxes zu setzen (11 2). Aber er weiß, daß Meder- und Perserreich Ein Reich war, in dem zuerst die Meder, dann die mächtigen Perser zur Herrschaft kamen, welche das Reich nach West, Nord und Süd erweiterten (8 3 f. 26). Er weiß vom Zuge des Xerxes gegen Griechenland (11 2). Er weiß, daß die makedonische Eroberung von Westen aus im Fluge erfolgte, weiß von Alexanders plötzlichem Tode und der Vierteilung des Alexanderreichs unter die Diadochen: Makedonien-Griechenland im Westen, Kleinasien im Norden, Asien bis zum Indus im Osten, Ägypten im Süden (8 5. 8. 21 f.). Auch über ein chronologisches System dieser Zeit verfügt er, nach welchem er die Dauer des sogenannten Exils richtig auf 49 Jahre bestimmt, die Zeit zwischen Josua ben Josadak bis zur Hinrichtung Onias' III. 171 vor Chr. jedoch um 66 bis 67 Jahre zu lang rechnet. Doch stimmt er in der Überschätzung der Dauer der nachexilischen Zeit mit anderen gelehrten jüdischen Verfassern jener Zeiten überein, z. B. mit dem Alexandriner Demetrius, der auch etwa 70 Jahre zuviel rechnet, auch mit Josephus oder dem Verfasser der „Himmelfahrt Moses".

Sehr genaue Kenntnisse hat der Verfasser von der Geschichte der Ptolemäer und Seleuziden, so daß die Vermutung Bartons ihr Recht hat, daß der Verfasser vielleicht literarische, womöglich fremdsprachige Quellen benutzt hat (Journal of Biblical Literature 1898 S. 76). Vollends da, wo er auf die eigene Zeit zu sprechen kommt, werden seine Geschichtsangaben ganz genau.

Auch sonst verrät der Verfasser gelehrte Genauigkeit. Er lokalisiert die erste Vision an den Euläus bei Susa in Elam (8 2 die dritte an den großen Strom (10 4). Er berechnet das Ende mit mathematischer Gewissenhaftigkeit auf Jahr und Tag (8 14. 9 27 1 2 7) In allem erweist er sich als Gelehrter. Gerade dies letztere ist ein besonders deutlicher Unterschied der Visionen 8—12 von den Gesichten in Kap. 2 und 7 (zu 7 25. s. o.).

Dabei ist er natürlich strenggläubig und für Kult und Reli-

gionsübungen interessiert, vor allem für das Tamid (8_{11} ff. 9_{27} 11_{31}). Er redet vom Abendopfer (9_{21}), von Kasteiung und Gebet (9_{3} 10_{3} f.), und die Visionen am Fluß (8_{2} 10_{4}) mögen wohl auf die jüdische Sitte der Betplätze am Wasser hindeuten.

10. Die drei Visionen 8_{1-27} $9_{1-3.\ 21-27}$ 10_{1}—$12_{10.\ 13}$ gehören alle in die Zeit der Religionsverfolgung, welche nach dem 1. Makkabäerbuche vom 25. Kislew 168 bis zum selben Tage des Jahres 165 [1]), also nach ausgeglichenen Sonnenjahren (zu 365/6 Tagen) 1096 Tage, nach reinen Mondjahren (zu 354 Tagen) 1062 oder mit Schaltmonat 1092 Tage dauerte.

Die Datierung der Visionen hängt vor allem von der Frage ab, ob die 2300 „Abend und Morgen" = 1150 Tage (8_{14}) wirkliche Weissagung oder vaticinium ex eventu sind. Die Frage ist m. E. sicher in ersterem Sinne zu entscheiden. Alle apokalyptischen Weissagungen bestehen aus zwei Teilen: zuerst kommt eine mehr oder minder breite Darstellung der Geschichte von den Zeiten des angeblichen Sehers an bis zur Zeit des apokalyptischen Verfassers selbst — das ist selbstverständlich vaticinium ex eventu —, dann folgt die Darstellung dessen, was auch für den apokalyptischen Verfasser selbst noch Zukunft ist. Dies letztere ist Zweck und Ziel des ganzen Verfahrens, alles vorherige nur Mittel zum Zweck. Ohne diese eigentliche Zukunftsweissagung ist darum die ganze Darstellung sinn- und zwecklos. Damit ergibt sich von selbst, daß 8_{14} eigentliche Zukunftsweissagung ist. Daraus folgt dann weiter, daß die 1150 Tage nicht mit irgendeinem für den apokalyptischen Verfasser schon vergangenen Geschichtsabschnitt gleichgesetzt werden dürfen, also nicht mit dem Zeitraum der Religionsverfolgung, mag man diese nun vom Bau des heidnischen Altars oder (mit Steuernagel) von der Abschaffung des Tamid an rechnen. Kap. 8 ist also vor der Wiederherstellung, d. h. vor dem 25. Kislew 165

1) In 1 Makk. 1_{54} wird jetzt statt des 25. Kislew der 15. genannt; ich halte das jedoch nach 1_{59} 4_{52} ff. für Textfehler. Übrigens spielt diese Differenz um 10 Tage für die obigen chronologischen Berechnungen keine wesentliche Rolle.

geschrieben. Diese ist etwas eher geschehen, als der Verfasser in 8_{14} erwartete.

Auch Kap. 9 gehört vor dasselbe Ereignis. Der Verfasser berechnet hier 9_{27} die Zeit bis zur Beseitigung des Götzenaltars in Jerusalem auf 3½ Jahre; der Ausgangspunkt der Rechnung wird derselbe sein, wie in Kap. 8. 3½ Jahre lassen sich nach Sonnenjahren auf 1279 Tage, nach Mondjahren auf 1239, bzw. mit Schaltmonat auf 1269 Tage berechnen. Der Termin ist also gegen Kap. 8 vielleicht um 4 Monate hinausgeschoben.

In Kap. 10—12 wird die Zahl der 3½ Jahre (12_7) wiederholt, aber es heißt nicht mehr, daß dann der Götzendienst beseitigt und das Heiligtum wiederhergestellt werden soll, sondern nach 3½ Jahren soll die letzte Bedrängnis, die Auferstehung und das Ende eintreten. Die Makkabäer sind bereits aufgetreten und haben eine „kleine Hilfe" gebracht; viele haben sich ihnen in heuchlerischer Gesinnung angeschlossen (11_{34}). Es ist möglich, daß dies Stück schon die Wiederherstellung des Heiligtums durch Judas Makkabäus voraussetzt.

Mit welcher Spannung man in jenen Tagen und Monaten über den Berechnungen der Apokalyptik grübelte, zeigen die Zusätze in 12_{11} und 12_{12}. Noch immer ist das verheißene Ende nicht eingetreten. Man versucht die „3½ Jahre" künstlich noch etwas zu dehnen: man rechnet Monate zu 30 Tagen, also 3½ Jahre = 1260 Tage, dazu einen Schaltmonat, also 1290 Tage (12_{11}). Aber immer genügt es noch nicht. Eine dritte Hand rechnet — wir wissen nicht wie — 1335 Tage aus (12_{12}), sie schrieb spätestens ein halbes Jahr nach dem 25. Kislew 165.

Die Ausführungen zeigen, daß die drei Visionen in 8—12, was ja schon an sich sehr wahrscheinlich ist, nicht in einem Atemzuge abgefaßt sind, sondern in gewissen Zwischenräumen nacheinander, und daß die letzte am Ende noch von zweiter und dritter Hand interpoliert wurde, all das im Laufe jener kurzen und bewegten Zeit der Spannung.

11. Ich fasse zusammen: die allmähliche Entstehung des Danielbuches läßt sich in folgender Weise vorstellen:

a) Legenden von Daniel u. seinen drei Freunden	aram.	3. Jahrh.	1—6
b) 1. Anhang: Traumgesicht Daniels	aram.	3. Jahrh.	7
c) 2. Anhang: Drei Visionen Daniels	hebr.	168-164, nacheinander entstanden	8—12
d) Früheste Nachträge zur 3. Vision: zwei Korrekturen des Weissagungstermins	hebr.	vor Sommer 164	12_{11} und 12_{12}
e) Interpolierung der zwei Traumgesichte: Beziehungen auf die Makkabäerzeit	aram.		$2_{(41b)\ 42\ (43)}$ $7_{7b\beta\ 8\ 11a\ 20-22\ 24-25}$.
f) Erweiterung der 2. Vision: Gebet Daniels	hebr.		$9_{4-19\ (20)}$.
g) Übersetzung des Buchanfangs ins Hebräische			

12. Im Anschluß an diese literarischen Untersuchungen noch einige allgemeine Bemerkungen. Das Danielbuch ist das älteste erhaltene Beispiel apokalyptischer Literaturgattung auf jüdischem Boden. An Alter kommen ihm nur die ältesten Stücke im ersten Henochbuche gleich, besonders vielleicht die in demselben eingefügten Reste von Noahliteratur. Außer diesen Werken gehören an apokalyptischen Büchern nur noch das Jubiläenbuch und die Grundlagen der Testamente in vorchristliche Zeit. Gerade diese älteste

Apokalypsenliteratur zeigt deutlich, daß sie nicht aus der Profetie erwachsen ist, daß sie kein Ausläufer oder eine Fortsetzung der kanonischen Profetenliteratur ist, sondern aus der Legende hervorgegangen ist. Mit der echten Profetenliteratur hat sie ja sehr wenig gemein; sie ist undichterisch, gelehrt und pseudonym. Aber auch von jener älteren Legendenliteratur, wie sie in den jüngsten Stücken des Samuelis- und Königsbuchs vorliegt — wo doch schon längst die volkstümlich frische Phantasie der alten Märchen und Sagen geschwunden und vielfach klerikale Sentenz zur Herrschaft gelangt ist —, unterscheidet sie sich deutlich durch ihren gelehrten Charakter. Vergleichbar sind vielmehr nur Stücke wie Gen. 14 und vor allem die Stoffe der Chronik, an die sich der jüdisch-hellenistische Midrasch bei den alexandrinischen Hellenisten und bei Josephus anschließen würde. Es ist Schulgelehrsamkeit, die bald biblische Stoffe mit gelehrter Exegese weiterspinnt, bald andere Stoffe der Legendenüberlieferung übernimmt, heimische und fremde Märchen- und Sagenstoffe. Diesen Schulgelehrten fehlt meist die Fähigkeit zu künstlerischer Gestaltung ihrer Stoffe; so kommt es weder zur freien Schaffung des Volksmärchens noch zur Kunstnovelle. Sie behandeln die Legendenüberlieferung vorwiegend als wissenschaftlichen Stoff mit bestimmter Tendenz.

Aus diesem Interesse an der Überlieferung hätte eine Geschichtsschreibung erwachsen können. Daß dies nicht geschah, hat verschiedene Gründe. Nur ein Volk, das Geschichte erlebt, kann Geschichte schreiben; sobald in jenen Zeiten ein nationaler Windhauch das Judentum wieder belebt hat, finden sich auch sofort wieder Ansätze zu echter Geschichtsschreibung, wie im 1. Makkabäerbuch und im Jüdischen Krieg des Josephus. Dazu kommt, daß die jüdischen Gelehrten zu einer kritischen Sichtung und Verarbeitung ihrer heimischen Überlieferung, wie es bei den Griechen zuerst Thukydides tat, nicht imstande gewesen sind. Längst, schon seit vorexilischer Zeit, hatte die Herrschaft des Klerus das Interesse an außergeistlichen Dingen unterdrückt; der Herrschaft des Klerus folgte dann die der theologischen Gelehrten. So wurde alle eigentliche Geschichtsüberlieferung überwuchert von

der Legende, die teils aus biblischen, teils aus allerlei volkstümlichen und gelehrten, heimischen und fremden Quellen gespeist war, und diese Legende wurde das Thema, dem die jüdischen Gelehrten der hellenistischen Zeit ihren Fleiß widmeten.

In diese gelehrte Bearbeitung der Legende gehört die Apokalyptik hinein. Legende und apokalyptische Zukunftsweissagung mischen sich in den meisten Büchern dieser Art. Die literarischen Stilformen sind verschieden, Geschichtsdarstellung, Biographie, Denkwürdigkeiten von Helden der Vorzeit, oder angeblich eigenhändige Dokumente solcher Helden, Briefe, Testamente, Visionsberichte. Meist sind verschiedene Formen miteinander gemischt. Das Jubiläenbuch ist eine legendenhafte Weiterbildung der Genesis, in welcher das 23. Kapitel eine kleine Apokalypse bildet. Im (lateinischen) Leben Adams und Evas sind an zwei Stellen, in §§ 29 und 51, — sei es von erster oder von zweiter Hand — apokalyptische Weissagungen eingetragen. Ähnlich ist es in der Sammlung der Daniellegenden Dan. 1—6, welche den Traum Nebukadnezars zur Darstellung apokalyptischer Weissagung benutzt und dann in 7 und 8—12 weitere Weissagungen dieser Art gibt. Die Testamente der Patriarchen geben Legendenerzählung, Mahnung und Weissagung, ähnlich das Testament Abrahams u. a. Auch in den Büchern vorwiegend weissagenden Inhalts, wie im ersten Henochbuche, im 4. Buche Esra oder in der ersten (syrischen) Apokalypse Baruchs finden sich daneben Legendenerzählungen.

13. Die Legende bildet bei alledem doch nur die Folie für die Darstellung eigentlich gelehrter Stoffe. Man mißversteht die Apokalyptik, wenn man sie als volkstümlich ansieht; volkstümlich sind hier höchstens gewisse Gestalten der Legende, alles andere ist gelehrt. Gewiß ist diese Gelehrsamkeit sehr weit entfernt von dem, was wir Wissenschaft nennen, oder auch nur von griechischer Historie und Naturwissenschaft in hellenistischer Zeit. Aber man braucht nur den Inhalt der Apokalypsen zu übersehen, um die Mannigfaltigkeit der gelehrten Interessen ihrer Verfasser zu erkennen. Von den vorzüglichen Geschichtskenntnissen in Dan. 8—12 war schon die Rede. Die chronologischen Kenntnisse vieler

dieser Verfasser wetteifern mit denen der gleichzeitigen Historiker. Daneben nehmen Kosmologie und Astronomie breiten Raum ein; der Verfasser im Jubiläenbuch verficht eifrig das Sonnenjahr gegen das übliche Mondjahr, und beide Henochbücher vertreten eine genaue Kalenderrechnung, das zweite Henochbuch sogar ein Sonnenjahr von 365¼ Tagen. Daneben interessiert Botanik und Mineralogie; Jub. 10_{13} kennt ein Noahbuch über Heilkräfte der Pflanzen und Steine. Hiermit verbindet sich also die Medizin und diese wieder mit der Dämonologie und Magie, Kenntnis der Geister (Engel) und der Kunst, sie zu beschwören. Das ganze ist ein Komplex okkulter Wissenschaften, wie sie in Europa bis in die Renaissancezeit, bis zu Agrippas Magia naturalis u. a. geherrscht haben.

Wissenschaft ist Überlieferung. So führt sich auch diese Wissenschaft auf Weise entlegener Vorzeit und zuletzt anf göttliche Offenbarung zurück. Ähnlich wollte auf hellenistischem Boden z. B. Euhemerus seine Weisheit aus einer *ἱερὰ ἀναγραφή* haben, die von der Insel Panchäa im Indischen Ozean und von den Menschen der Vorzeit, Uranos, Kronos und Zeus stammen sollte; ähnlich wurde die ägyptische Visionsliteratur auf Thot (Hermes) zurückgeführt. In der jüdischen Gelehrsamkeit sind es Männer wie Henoch, Noah, Daniel, denen die Urweisheit aus dem Himmel offenbart wird. Henoch ist dabei nur jüdischer Ersatz für den babylonischen Enmeduranki, den Schamasch und Ramman in die Geheimnisse von Himmel und Erde einweihen und der von ihnen ein Buch für die Wahrsagepriester, besonders astronomischen Inhaltes, erhält. Mit Vorliebe sind es also Weise des Ostens, Babyloniens, denn Babylon ist die Heimat der Weisheit. Darum lernen Daniel und seine Freunde chaldäische Sprache und Schrift, ähnlich wie auch sonst für die Apokalyptiker Schrift und geheime Weisheit in Chaldäa zu Hause ist.

Indem so die Apokalypsenliteratur fremdes religiöses Gut ins Judentum verpflanzt, ist sie ein typisches Erzeugnis des Synkretismus. Wissen, Weisheit, Wissenschaft — diese Worte klingen durch die ganze Literatur dieser Art hindurch. Auch die Moralphilosophie und Spekulation der Spruchliteratur nennt sich Weis-

heit (חכמה), ebenso die Gelehrsamkeit der späteren Rabbinen. Von diesen beiden unterscheidet sich die Weisheit der Apokalypsen-Literatur durch ihren mystisch-okkulten Charakter. Sie stammt durch Offenbarung aus dem Jenseits und will Offenbarungen über Jenseits und Zukunft geben, über gute und böse Geister, geheime Kräfte der Natur, magische Praktiken, Beobachtung des Gestirnlaufs und Berechnung des Weltlaufs.

Mit Vorliebe nennen sich diese Gelehrten „die Weisen" (z. B. Hen. 98_{9} 100_{6}) oder im Danielbuche „die Einsichtigen" (המשכילים), die sich von der Masse, den *πολλοί* (הרבים) unterscheiden Der Verfasser von Dan. 8—12 unterscheidet deutlich drei Gruppen: erstens die Hellenisten, die er als Räuberbande (11_{14}), Abtrünnige (11_{30}) und Religionsfrevler (11_{32}) bezeichnet, zweitens „die Vielen" (9_{27} 11_{33}) und drittens „die Einsichtigen" ($11_{33.\,35}$ $12_{3.\,10}$). Der Menge schwindet die Religion seit dem Regiment hellenistischer Hoherpriester (seit 171 vor Chr.) (9_{27}, lies mit Marti: ותעבר ברית לרבים שבוע אחד), aber wenn die Not am höchsten, der Kult Gottes durch den Götzendienst ersetzt ist, „werden die Einsichtigen des Volkes der Menge zur Erkenntnis verhelfen" (11_{33}); sie sind die, die „die Menge zur Frömmigkeit führen" (12_{3}). Sie müssen freilich besonderes Martyrium durchmachen ($11_{33.\,35}$), werden aber auch dereinst vor den andern durch besonderen Lohn ausgezeichnet werden (12_{3}). Diese „Einsichtigen" sind also nicht nur im allgemeinen die Frommen, sondern die frommen Schriftgelehrten der Apokalypsenliteratur. Man kann sie etwa mit der *συναγωγὴ Ἀσιδαίων* (1 Mkk. 2_{42} vgl. 7_{13} 2 Makk. 14_{6}) zusammenstellen.

Diese frommen Schriftgelehrten bilden einen in sich geschlossenen Kreis, eine Schule, *αἵρεσις*. Die erste Andeutung solcher Schulbildung findet sich 1 Chron. 2_{55}, wo die „Geschlechter der Gelehrten von Ja'bez" genannt werden. Die Schule entsteht hier aus der Zunft. Sie bewahrt ihre Überlieferung als geheime, als apokryphe Überlieferung, die der Menge als „versiegelt" gilt (vgl. 4 Esr. 14_{45-47}). Die Gottlosen verstehen sie nicht, die Weisen allein verstehen sie ($12_{4.\,10}$).

Gedanken und Bemerkungen

1.

B. Brüne
emerit. Pfarrer in Wiesbaden

Zeugnis des Josephus über Christus

1. Ant. XVIII, 63 f.

Die katholische Kirche hat es fertig gebracht, den jüdischen Talmud von den Christus und die christliche Religion beleidigenden Stellen zu reinigen; vgl. Strack, Einl. in den Talmud, 1908, S. 71 ff., 78 (Anm. 2); 80 ff. So hat es zu Eusebs Zeit die christliche Kirche mit den Christus und das Christentum verwerfenden Worten im Texte der Archäologie des Josephus gemacht. Die katholische Kirche hat aber die ihrem Zensurstifte verfallenden Sätze des Talmud nicht durch Interpolationen ersetzt, und noch viel weniger ist von den Christen eine positive Interpolation in den josephischen Text eingeschaltet worden. Durch Zutun hat die Kirche nicht gefälscht, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, wohl aber durch Ausscheidung einer Reihe von Sätzen des Jos., die im höchsten Maße anstößig gewesen sein müssen, wie aus dem Inhalte des Pendant β (= ἕτερον δεινόν), a XVIII, 65 a bis 80 a, geschlossen werden muß: weil Vorgänge berichtet werden, die „ebenfalls von Schamlosigkeit nicht frei sind“.

(Deshalb stellt Jos. Pendant β dem III. θόρυβος voran. Vgl. § 65 u. 80b.)[1])

Der Franzose Juster („avocat à la Cour d'appel", Paris) hat in seinem Werke Les Juifs dans l'empire romain, Paris 1914) Bd. II, S. 141, auch die Stelle über Jakobus' Tod a XX, 200 sq. für gefälscht erklärt, bemerkt aber scharfen Blickes: seules quelques phrases incidentes mentionnant cette autonomie (sc. des Synedriums) ont échappé à cet émondage.

Das ist ja gerade auch der Fall mit den Splittern des josephischen Zeugnisses über Christus. Die christlichen Zensoren haben absichtlich (oder dem Herkommen gemäß) echtes josephisches Gut passieren lassen, wie der Epitomator II der Königsbücher im A. T. nicht alles Eigentum des I. gestrichen hat.

Wer Jos. kennt, weiß aus b I, 30, a II, 80 und VIII, 418, daß die Verbindung ἡδονῇ τὰ ἀληθῆ δέχεσθαι, a XVIII, 63 für Jos. unmöglich ist. Was nützt die säuberliche Registrierung der acht Stellen mit ἡδονῇ δέχεσθαι, wie sie E. Norden, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie (N. Jahrb. für das Klass. Altert. usw., Bd. XXXI, 1913, S. 645 Anm., [auch Sonderabdruck]) verzeichnet, aber darunter keine, die τὰ ἀληθῆ (oder τὴν ἀλήθειαν) zum Objekte hat? Alles Suchen nach einer solchen Stelle in Jos.' Werken würde vergebens sein, denn die göttliche Wahrheit ist ihm in dem Gesetze verkörpert, und dieses bedarf zu seiner Verbreitung nicht des Köders der ἡδονή, Ap. II, 284. Niemals hat Jos. τὰ ἀληθῆ (oder τὴν ἀλήθειαν) im tadelnden Sinne gebraucht, wohl aber öfter ἡδονή. Letzteres Wort hat a XVIII, 63, genau denselben tadelnden Sinn, wie bei Herodot in der Frage Demarats an Xerxes, Hdt. VII, 101 (Ende). Vgl. Thuc. II, 65, 8; III, 38, 7; VI, 17 (Mitte) u. ö.; desgl. Jos. Ap. II, 275: παρὰ φύσιν ἡδοναί = Unzucht, bzw. das Hendiadys a I, 61: ἡδονὴ καὶ λῃστεία. Endlich steht b I, 515 ἡδονή im allerverwerflichsten Sinne von dem Treiben des Unheilstifters Eurykles aus Sparta am Hofe

1) Mit a zitiere ich die Antiquitates Judaicae (Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία), mit b das Bellum Judaicum (Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου) des Jos. Über das Pendantschema der δεινὰ und θόρυβοι, hernach das nähere.

Herodes des Großen u. ö. Trotzdem ist dies Wort der Zensurschere der Christen entronnen, denn nicht jede ἡδονή ist verwerflich, auch für Jos. nicht. Sobald es sich aber um die im jüdischen Gesetze verkörperte ἀλήθεια handelt, bleibt für die ἡδονή keine Stelle bei Jos.; a IV, 143. Anders bei dem Evangelium der Christen. Es enthält nach Jos.' Meinung nicht die göttliche Wahrheit und muß zum Zwecke seiner Ausbreitung die Menschen locken mit dem Köder der ἡδονή. Von einem Juden wollten aber die Christen zu Eusebs Zeit ihre Religion nicht in den Staub gezogen sehen, zumal sie eben erst staatlich freigegeben worden war, deshalb wurde die josephische Polemik zensuriert.

Auch abgesehen davon ist die Stellung des Jos. zu Christus und seiner Kirche ausgiebig zu erkennen aus des Schriftstellers Stellung zum jüdischen Gesetze. Wer Juden im Gehorsam gegen das Gesetz auch nur schwankend macht, ist für Jos. ein γόης καὶ πλάνος, a II, 286; XX, 160. 167; vit. 40. Daß Christus unter dies josephische Verdikt fällt, bezeugt Joh. Chrysostomus, Hom. über Ps. 8, § 3: „Fragt man die Juden, weshalb sie Christus verwerfen, so antworten sie: er war ein γόης καὶ πλάνος." Dasselbe bezeugt b. Talm. Sanh. 43a. Desgleichen die ältesten ev. Quellen, Mt. 27, 63; Justin, Dial. cum Tryphone Jud., 69. Hiernach muß bei ἡδονῇ τὰ ἀληθῆ δεχομένων (in a XVIII, 63) ein Zusatz wie: λόγῳ ψευδεῖ, a II, 80; oder: ἐκ τῶν ἐπιπλάστων λόγων, b IV, 247; oder: ὡς χρήσιμον ἐξέλαβον, b VI, 313, oder ähnliches gestanden haben, nebst dem Kausalsatze: ἦν γὰρ ἀνὴρ γόης καὶ πλάνος, καί τὰ ὑπ' αὐτοῦ λεχθέντα (προῤῥηθέντα) διέψευσται, b I, 79. Vgl. auch a XVIII 85: τὸ ψεῦδος τιθέμενος καθ' ἡδονὴν τῆς πληθύος τεχνάζων τὰ πάντα. Direkte Polemik gegen das sich mit Macht ausbreitende christliche Evangelium ist das Zeugnis des Jos. über Christus gewesen, wie aus dem verstohenen Seitenhieb in Ap. II, 284 deutlich zu erkennen ist; aber die christlichen Zensoren haben nur die zweideutigen Ausdrücke stehen lassen.

Doppelzüngig und zweideutig ist auch der Terminus σοφὸς ἀνήρ. Vgl. Herodot. III, 25b (im Irrealis), desgl. III, 85, (für Oibares, Dareus' Stallmeister. Dieser war ein σοφὸς ἀνήρ, denn durch

seinen Trick kam Dareus auf den Thron, obgleich das Verfahren sittlich keineswegs einwandfrei war). Ap. I 236 heißt Moses ein *σοφὸς ἀνὴρ*, aber die über allem Zweifel stehende Garantie für die Wahrheit ist damit nicht ausgesprochen, denn auch ein *σοφός* kann *πλανηθῆναι*, b VI, 313.

Dasselbe gilt drittens von *διδάσκαλος*. Moses ist a III, 49: *διδάσκαλος τῆς πρὸς θεὸν εὐσεβείας*, aber a I, 61: Cain *διδάσκαλος πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων*. Jos. kennt Ap. II, 145: *διδασκάλους κακίας*, und b VII, 444, desgl. *τῆς ψευδολογίας*. Diese Analogien zeigen in dem *διδάσκαλος*, a XVIII, 63, einen Splitter des ursprünglichen josephischen Textes über Christus. Den Kontext vollständig wieder herzustellen, wird leider eine Unmöglichkeit bleiben, aber fest steht, auch lt. Celsus, daß Jos. ein absprechendes Urteil über Christus gefällt, und daß er von seinem gesetzlich-jüdischen Standpunkte aus nicht anders gekonnt hat. Alle Christus jetzt matt anerkennenden Worte in a XVIII, 63 f. sind mit dem „credebatur“ des Hieronymus (vir. inl. 13) zu verstehen, und höchst wahrscheinlich in Jos. ursprünglichem Texte auch versehen gewesen.

Unabsehbar ist die Literatur im Laufe der Jahrhunderte angeschwollen über dieses berühmte josephische Zeugnis, und es ist des Schweißes der Edlen wert, zu einem richtigen Verständnis desselben zu kommen. Das hat auch Norden a. a. O. mit Aufwendung großer Gelehrsamkeit bewiesen. Die von ihm zitierten Geister eines Scaliger, Casaubonus, Tanaquil, Faber u. a. in allen Ehren, aber nach Endor führen sie uns nicht. Norden nennt (S. 638) „als eins der Haupterfordernisse der Kritik, keine Stelle aus ihrem Zusammenhange zu lösen“; er spricht (S. 642) von der unter dem Drucke eines überlieferten Kompositionsschemas geleisteten Arbeit des Jos. usw., um sogleich diese richtigen Erkenntnisse zn zerstören. Das Schema der *δεινὰ* (*θόρυβοι, κακά, συμφοραὶ* usw.), schon von Herod. II, 133; VII, 57; Tacitus Ann. XIII, 44 f. u. ö. verwendet, ist von Geschichtsschreibern wie Diodorus Siculus, Strabo u. a. zum Gesetz erhoben und von Jos. begierig aufgenommen, weil es in ihm einen Anklang an den parallelismus membrorum der hebräischen

Spruchweisheit erweckte [1]). Weshalb soll denn dieses Schema durch Ausscheidung von a XVIII, 63 f. als eines Fremdkörpers (Norden, S. 645) wieder umgestoßen werden? Das Schema ist folgendes:

I.	*θόρυβος*:	a XVIII,	55—59,	Pilatus mit Feldzeichen in Jerusalem.
II.	"	"	60—62,	Pilatus und die Wasserleitung in Jerusalem.
	δεινὸν α:	"	63—64,	Jos.' Zeugnis über Christus.
III.	*θόρυβος*:	"	65a, 80b—84	Judenvertreibung aus Rom.
	δεινὸν β:	"	65b—80a,	Skandal im Isistempel zu Rom.
IV.	*θόρυβος*:	"	85—87,	Pilatus und die Samariter.

Die Verankerung dieses Schematismus ist so regelrecht, daß alle Machenschaften vorgefaßter Meinungen dagegen nichts ausrichten, zumal die Verklammerung der Pendants durch das *ἕτερον δεινόν* in § 65 b das korrelate *δεινὸν, α* in § 63 f., mit absoluter Sicherheit stützt. [2]) Jos. wäre ein gedankenloser Schriftsteller ge-

---

1) Er will durch die *δεινά* usw. den Satz beweisen: „das jüdische Gesetz ist stärker als jeder Versuch, es zu stürzen." b IV, 154.

2) Gleiche stilistische Verklammerung der Pendants bei

a) Josephus a XX, 113:	b. Tacitus Annalen IV, 64:
Οὔπω δ' αὐτῶν τὸ πένθ·ς ἐπέπαυτο καὶ κακὸν ἄλλο προσπίπτει.	Nundum ea clades exoleverat, cum.
	Hist. III, 56: Accessit dirum omen.
a XVIII, 65: *ἕτερόν τι δεινὸν ἐθορύβει . . . καὶ πράξεις αἰσχυνῶν οὐκ ἀπηλλαγμέναι συντυγχάνουσι.*	Ann. XIII, 45: Non minus insignis impudicitia ...

a XVIII, 66: **Vorzüge:** Ann. XIII, 45:

a) der verführten Paulina:	b) desgl. der Sab. Poppäa:
1. *τὴν ὄψιν εὐπρεπής.*	1. pulchritudo.
2. *δύναμις χρημάτων.*	2. opes.
3. *κόσμου ἀρετῆς (εἰς τὸ σωφρονεῖν ἀνέκειτο).*	3. modestia (= *σωφροσύνη*). (ironisch)
a V, 175: *Ὅμοια δὲ τούτοις* ...	XIV, 41: Pari ignominia. " 50: Haud dispari crimine. Hist. I, 71: Par inde. . .

wesen, hätte er das erste Pendant (= δεινὸν α) ausgelassen, und die christlichen „Fälscher" hätten dann mit ihrer „Interpolation" das josephische Versäumnis wieder wett gemacht. Verfehlt ist Nordens Hilfeleistung für den josephischen Text. In unabänderlicher Parallelität stehen hier zwei Paare θόρυβοι nebeneinander, und dem II. und III. θόρυβος ist je ein δεινόν angeschlossen. Der II. θόρυβος nebst δεινὸν α geht Jerusalem und die Juden an, der III. θόρυβος nebst δεινὸν β desgleichen die Juden und Rom. Der Chiasmus dieser Stellung der Glieder ist nicht zufällig, und Hölscher (Die Quellen des Jos., 1904, S. 62) wird sein Urteil nicht halten können, Jos. habe jene Geschichte von dem Skandal im Isistempel aus seiner Quelle abgeschrieben, weil er „sie offenbar für unterhaltend ansah, obwohl sie mit der Geschichte der Juden nichts zu tun hat".

Darin hat Norden (S. 641, Anm. 2) recht, daß es sich hier um eine „chronique scandaleuse" handelt. Wenn ihm aber der „hier klar vorliegende Kompositionsplan" und seine Motivierung „elend" erscheinen, so ist niemand berechtigt, denselben zu zerstören. Die auffallende Menge der Hiate (Norden, S. 646) kommt nicht auf Jos.' Konto zu stehen. Die christlichen Zensoren haben sie verschuldet; aber der Hiatus τὰ ἀληθῆ ist echt josephisch, vgl. a IV, 219; VIII, 23; vit. 262 u. ö. Der Satz von den Weissagungen der Propheten über Christus (a XVIII, 64) ist von Jos. (vgl. Apg. 13, 40), nur muß das Gestrichene wieder ergänzt werden: „sie sind aber von ihm (sc. Christus) nicht erfüllt worden." Norden sagt (S. 649): „Auf die transzendenten Fragen, ob der interpolierte Abschnitt einen echten verdrängt, und wenn nicht, warum Jos. von Jesus' Hinrichtung geschwiegen habe, gehe ich nicht näher ein." Norden geht also um das heiße Eisen herum. Die „persönliche Note" παρ' ἡμῖν ist Norden (S. 645, Anm. 1) lästig. Sie findet sich aber genau so a I, 9. 11; XV, 371; XVI, 177; XX, 198. 264; Ap. I, 48; a XIV, 186; XVIII, 9, u. ö. Das φῦλον stammt aus Dion. Halic. 4, 24, 8 (im verächtlichen Sinne von der untersten römischen Volksschicht), und der Schlußsatz von a XVIII, 64, aus Strabo 14, 1, 38: εἰς τὸ νῦν ἔτι συμμένον. Mit Recht sagt Norden (S. 651, Anm. 1), daß Tacitus,

als er zur Zeit Trajans seine haßerfüllten Worte Ann. XV, 44 niederschrieb, mit Empörung daran gedacht habe, daß dieser unheilvolle Aberglaube noch immer im Schwange sei. Dasselbe schreibt gerade auch Jos., denn er will durch die Paraphrasierung des strabonischen *συμμένον* in der Litotes „*οὐκ ἐπέλιπε*" seiner Zeit und allen römischen Behörden den Vorwurf machen: „Trotz eurer Verfolgungen ist die verächtliche Sippe der Christen bis auf diese Stunde noch immer nicht ausgerottet." Die Litotes auch a XV, 2.

Nachdem die schroffen Anstöße von der christlichen Zensur gestrichen, und nur die doppelzüngigen Ausdrücke im Texte des Jos. stehengeblieben sind, müssen uns die verbliebenen Splitter josephischen Guts in einem verblaßten, matten Glanze erscheinen. Das Urteil v. Harnacks (Internat. Monatsschr. f. Wiss. u. Technik, 1913, Nr. 9), der Stil sei so neutral, daß man von stilischen Argumenten abzusehen gezwungen sei, will Norden (S. 645) durch die in einer Anmerkung vorgelegten Einzelheiten als „nicht so ganz stimmend" erweisen: *ἀγαπᾶν* heiße bei Jos. nie „lieben", sondern nur „mit etwas zufrieden sein". Diese Behauptung Nordens stimmt nicht so ganz, denn b I, 30, II, 141; Ap. II, 296; a VII, 269 steht: *τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν* = lieben, vgl. a VII, 322 (Ortschaften), ferner: a VI, 20, 317 (Freunde); a I, 323, IV, 249, V, 342, VI, 365; synonym mit *στέργειν*: a VIII, 4; VII, 154 (Ehegatten); a II, 9 f., V, 350, b I, 71 f., 85 (Kinder); a VII, 254, b I, 171 (Herrscher); a VII, 332, VIII, 201 (Untertanen); a VIII, 198, 314; I, 75 (Gott und Menschen); a VIII, 215; XIX, 186 (Tugenden); a I, 8 (Wissenschaft); vit. 24 (Krieg); vgl. *ὑπεραγαπᾶν*, a II, 224 (Moses); a X, 164 (Beamte); XI, 132; a XIV, 186; b I, 71 f., 85, 171. Nur b I, 198 u. ö. genügt Nordens Übersetzung [1]).

Eine Analogie zu Satz 2 in a XVIII, 63, aus Diod. Sic. 31, 13 (Mitte): Die *Γαλάται* opfern die schönsten Gefangenen den Göttern, *εἴ γέ τις τῶν θεῶν δέχεται τὰς τοιαύτας τιμάς*.

1) Etwa ein Dutzend augenscheinlicher und wörtlicher Analogien zeigt, daß die 4 *θόρυβοι* nebst beiden *δεινά* absichtlich von Jos. auseinander zugeschnitten sind.

Desgleichen zu *ἀνὴρ γόης*, Diod. Sic. 5, 55, 3: *λέγονται δ' οὗτοι καὶ γόητες γεγονέναι* (sc. die Telchiner auf Rhodos) *καὶ παράγειν ὅτε βούλοιντο νέφη τε καὶ ὄμβρους καὶ χάλαζας ὁμοίως δὲ καὶ χίονα ἐφέλκεσθαι. Ταῦτα δὲ καθάπερ καὶ τοὺς μάγους ποιεῖν ἱστοροῦσιν. Ἀλλάττεσθαι δὲ καὶ τὰς ἰδίας μορφάς, καὶ εἶναι φθονεροὺς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν τεχνῶν.*

Zu den vier bezüglichen *θόρυβοι* bei Jos. vgl. die vier „*περιπέτειαι*" bei Diod. Sic. 32, 10, 2—12, 1 [1]).

2. Der älteste historische Zeuge für Josephus' Text.

„Das Gesetz ist ohne den Köder der *ἡδονή* erstarkt durch eigene Kraft, denn wie Gott das Weltall durchdringt, so ist das Gesetz ..." usw., Ap. II, 284. In diesem josephischen Bekenntnis fand ich das Spektrum von a XVIII, 63. Zu meiner nicht geringen Überraschung stieß ich dann auch auf den ältesten historischen Zeugen für die Richtigkeit des von mir beschrittenen Weges. An der Ehrlichkeit der in Ap. II, 284 ausgesprochenen Überzeugung rüttelt kein Zweifel, und den Vorwurf „Köder der *ἡδονή*" hat Jos. als Hauptargument für seine Bekämpfung des sich ungehemmt ausbreitenden Evangeliums Christi in die Öffentlichkeit geschleudert. Als aggressive Polemik hat die zweite christliche Generation (die Apostelschüler) diese Worte des Juden verstanden, auf sie geantwortet und den Fehdehandschuh aufgenommen. Die Lukanen berichten uns das aufs Wort genau. Nach der Erzählung der ersten Missionsreisen des Paulus gibt der Redaktor der Akta (den ich in dem Freundeskreise des römischen Clemens oder in diesem selbst vermute) seiner Freude Ausdruck, Apg. 19, 20: „So breitete sich das Wort (des Evangeliums) aus und erstarkte durch die Kraft des Herrn." Offensichtlich ist dem *ἰσχύειν* des Gesetzes *καθ' αὐτόν*, Ap. II, 284 [2]), das *ἰσχύειν* des Evangeliums *κατὰ κράτος τοῦ κυρίου*,

---

1) Weiteres s. B. Brüne, Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum, zur griech.-röm. Welt und zum Christentum. Mit griech. Wortkonkordanz zum N.Test. und 1. Clemensbriefe, 1913, § 55b.

2) Vgl. das Hendiadys a XVI, 362: *μόνος δὲ καὶ καθ' αὐτὸν εἰσελθών* (von Herodes' selbstbewußtem Auftreten vor dem Synedrium).

Apg. 19, 20, gegenübergestellt[1]). Der kalten, zu einem abstrakten Philosophem hinübergestorbenen Gesetzestheorie des jüdischen Propagandisten stellt Lc. das aller beschwerenden Reflexion überhobene, vorwärts drängende, jugendliche Christentum gegenüber, als ob er sich der in Floskeln erstarrenden חָכְמָה des Talmudisten entgegenstelle mit einem ungeknechteten: Hie Schwert des Herrn und Gideon! In dem ηὔξανεν (Apg. 19, 20) ist prophetisch die christliche Erwiderung auf das josephische: *ὁ νόμος διὰ πάντων ἀνθρώπων βεβάδικεν*, sowie auf das stoische: *ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν*, enthalten. Ap. II, 284.

Mit dem vierten Evangelisten bringen die Lukanen die älteste direkte Entgegnung auf die josephische Polemik gegen das Christentum. Ein Beispiel unter vielen: Jos. bezeichnet das jüdische Gesetz a III, 78. 223 als *δωρεὰ τοῦ θεοῦ*. Vgl. a IV, 318. Dieser seiner Aussage entgegen nennen die Christen das hohe Glaubensgut *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* Joh. 4, 10. Apg. 8, 20. Ob *ψεῦδος* oder *ἀλήθεια*, war die kontroverse Frage, Joh. 8, 31 ff. Von einem „monotonen" Charakter derselben kann keine Rede sein.

---

1) Platons Idee ist *αὐτὸ καθ' αὑτό* (in mystischer Erhebung zu der Idee als der wahren Grundlage der Wirklichkeit). Jos. überträgt diese philosophische Lehre auf das jüdische Gesetz; es ist *αὐτὸς καθ' αὑτόν*.

2.

Lic. theol. Ernst Moering
Pastor in Breslau

Ἐγενόμην ἐν πνεύματι

In seinem Aufsatz: „Die Himmelsreise der Seele“ (Archiv für Rw. IV) sagt Bousset: „Im Schriftenkreis des Neuen Testaments zeigen sich nur wenige Spuren der Lehre vom Aufstieg der Seele. Wo wir diese vermuten sollten, in der Johannesapokalypse, findet sich nichts Derartiges.“ Das ist nicht richtig. Boussets Meinung fällt dahin mit der Untersuchung der Bedeutung des Ausdrucks ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Dieser Terminus, den der Verfasser der Joh.-Apk. gleich eingangs bringt (1, 10) und den er dann zum Erstaunen der Kritiker 4, 2 wiederholt, hat den Erklärern immer viel Schwierigkeiten bereitet. Was der Ausruck besagt, ist dunkel. Er gilt als eine alte Formel für den ekstatischen Zustand. Nun ist richtig, daß sich der Apokalyptiker in Ekstase befindet. Aber das ist schon 4, 1 der Fall, denn da sieht er den Himmel offen (und kein Mensch sieht im normalen Zustand den Himmel offen). Aber erst 4, 2 sagt er, daß er ἐν πνεύματι sei. Was heißt das?

1. Der Ausdruck ist zunächst überaus befremdlich. Man erwartet: der Geist war in mir. Denn diese Vorstellung, daß der Geist auf den Menschen herabkommt, finden wir im A. T. und N. T. häufig genug. An vielen Stellen wird der Geist als etwas Stoffliches aufgefaßt, das durch Handauflegung oder Anblasen oder auch durch Trinken eines Kelches in den Menschen

übergeht. So kann von Moses, der Besitzer des Geistes ist, etwas von seinem Geist hinweggenommen und anderen verliehen werden (Nu. 11, 17). Von Josua sagt Dt. 34, 9: „Josua aber war von dem Geiste der Weisheit erfüllt, weil Mose seine Hände auf ihn gelegt hatte.“ Othniel, Gideon, Jephtha und Simson werden des Geistes teilhaftig, Joh. 20, 23 bläst Jesus die Jünger an, Apg. 2 ff. setzt sich der Geist auf die Jünger. Eine besonders sinnliche Vorstellung von Geistübertragung bietet 4. Esra 14, 39 f.: „Da tat ich den Mund auf und siehe, ein voller Kelch ward mir gereicht, der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber gleich dem Feuer war. Den nahm ich und trank; und als ich getrunken, entströmte meinem Herzen Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, meine Seele bewahrte die Erinnerung.“ Der Geist kommt also, das ist das Gemeinsame dieser Vorstellungen, auf den Menschen herab, und er ist dann „voll des heiligen Geistes“.

2. Um so erstaunlicher ist der Ausdruck des Johannesapokalyptikers. Ihn erhellt auch nicht die Einsicht in den Sprachgebrauch des A. T. und N. T. בְּרוּחַ wird dort *instrumental* gebraucht z. B. Ez. 37, 1; vgl. 2, 2. Der gleiche Gebrauch kommt im N. T. vor. Der Nachfolger des Täufers wird ἐν πνεύματι καὶ πυρί taufen, während der Täufer selbst ἐν ὕδατι getauft hat (Mt. 3, 11 vgl. Luk. 3, 16). Jesus treibt ἐν πνεύματι θεοῦ Dämonen aus, wie nach 1. Kor. 12, 3 Jesum niemand verfluchen kann, der ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν. Daneben kommt die Formel ἐν πνεύματι vor etwa in der Bedeutung „*belastet mit*“ wie Mark. 1, 23 ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, wo dieser Sinn durch die Wendung des Lukas (4, 32) ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου ganz sichergestellt wird. Ein gewisser *ekstatischer Zustand* mag vorliegen bei Stellen wie Luk. 2, 27 und 4, 11, wo Luther übersetzt „auf Antrieb des Geistes“. Indem wir die eigenartige Stelle Röm. 8, 9, wo ἐν πνεύματι in keiner der drei bisher besprochenen Bedeutungen gebraucht wird, zunächst übergehen, können wir nur feststellen, daß ἐν πνεύματι im N. T. wie A. T. in verschiedener Bedeutung gebraucht wird. Aber keine dieser Bedeutungen erhellt den Ausdruck in der Apokalypse.

3. Da wir es nun in der Apokalypse Johannes auf jeden Fall mit der Schilderung eines ekstatischen Zustandes zu tun haben, wird es gut sein, die Schilderung dieses Zustandes in anderen Apokalypsen sich zu vergegenwärtigen. Besonders einleuchtend ist Asc. Jes. 6, 10 ff.: „Und während er durch den heiligen Geist redete, während alle zuhörten, schwieg er plötzlich still und sein Bewußtsein ward von ihm genommen. Und er sah die Männer nicht mehr, die vor ihm standen; und seine Augen waren geöffnet, aber sein Mund war stumm und das Bewußtsein seiner Körperlichkeit war von ihm genommen, aber sein Odem war noch in ihm, denn er sah ein Gesicht.“ Frei von allen leiblichen Fesseln steigt des Sehers *πνεῦμα* in die Welt, die allem Fleisch verborgen ist. Ein Engel führt ihn, indem er ihn bei der Hand faßt — auch das *πνεῦμα* hat menschliche Gestalt, ist es doch materiell gedacht. Die Engel haben ja auch Körpergestalt, und selbst im Schattenreich haben die Seelen der Abgeschiedenen die Umrisse des auf Erden lebenden Menschen. Daher weiß ja auch z. B. Paulus nicht, ob er *ἐν σώματι* oder *ἐκτὸς τοῦ σώματος* (2. Kor. 12, 2) entrückt worden ist. Kurz, es ergibt sich als eine vielfach verbreitete (in Asc. Jes. 6, 10 ff. besonders anschaulich geschilderte) Vorstellung: auf kürzere oder längere Zeit befreit sich die Seele von den Fesseln des Leibes und steigt in die himmlischen Regionen ungehindert empor.

4. Mit dieser Erkenntnis wenden wir uns zu 1. Petr. 3, 18 und 19: *ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα καὶ ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν. . . .* Es ist uns hier gleichgültig, wann Christus zu den Geistern im Gefängnis gegangen ist, ob zwischen seinem Tode und der Auferstehung oder überhaupt vor seiner Inkarnation als präexistenter Christus: Wir konstatieren nur, daß Christus geht *ἐν πνεύματι* zu den *ἐν φυλακῇ πνεύματα*. Das heißt also: im pneumatischen, geistigen Zustand geht er zu den gefesselten Geistern. Es handelt sich hier nicht nur um einen ekstatischen Zustand. Sondern als Christus *πνεῦμα* war, mag das nun zur Zeit seiner Präexistenz

oder sonst wann gewesen sein, geht er zu den in demselben Zustand wie er befindlichen Wesen. Nur ein Gleicher kann zu Gleichen kommen. Daher assimiliert sich auch Christus beim Herabstieg aus dem Himmel nach Asc. Jes. 10 in den einzelnen Himmeln immer der jeweiligen Beschaffenheit der dort befindlichen Wesen und kommt schließlich zu den Menschen ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου.

5. Mit dieser Konstatierung und Vergegenwärtigung des Sichlösens der Seele vom Leib ergibt sich die Erklärung des Ausdrucks: ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Dieses ἐν πνεύματι ist hier nicht gefaßt als „Quellpunkt ekstatischer Erregung", ist auch nicht „eine abgeflaute Formel für den ekstatischen Zustand", wie es nicht ein „Verweilen im πνεῦμα-Elemente" bedeutet. Mit all diesen Erklärungen stoßen wir bei der Exegese (vgl. Nr. 6) auf Schwierigkeiten. Wenn der Apokalyptiker sagt ἐγενόμην ἐν πνεύματι, so will er damit sagen, daß er im pneumatischen Zustand, als ein Pneuma, in dem somatischen Menschen unzugängliche himmlische Regionen enteilt ist. Daß er dabei in Ekstase ist, ist selbstverständliche Voraussetzung, denn ohne Ekstase kann sich die Seele nicht vom Körper lösen, es sei denn im Tode. Hier aber ist des Sehers Pneuma entschwebt, der Leib ist auf der Erde zurückgeblieben. Ἐγενόμην ἐν πνεύματι ist eine Formel für pneumatische Entrückung.

6. Den Beweis für diese These liefert, soweit ein Beweis noch nötig ist, die Exegese von 4, 1 und 4, 2. 4, 1 wird gesagt, daß der Seher eine Vision hat. Μετὰ ταῦτα εἶδον heißt es, und zwar sieht der Verfasser den Himmel geöffnet und hört eine Stimme, die mit ihm redet. Und 4, 2 wird gesagt εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Es ist sehr bezeichnend, was Bousset in seinem „Kommentar zur Offenbarung Johannes" dazu sagt: „Schwieriger ist das folgende εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Hier erheben fast alle Kritiker seit Vischer ihre Bedenken. Man findet hier einen unlösbaren Widerspruch mit 1, 10. Spitta, der den Zusammenhang von 1—3 und 4—6 wahren möchte, konjiziert daher ἐφερόμην und übersetzt πνεῦμα durch Wind unter Berufung auf Henoch 14, 18; 39, 3 f. u. a. Dieser Versuch

wäre nur dann statthaft, wenn Spitta für 1—6 ein hebräisches Original annehmen würde. Jedoch ist diese Auskunft Spittas nicht einmal nötig; man darf wirklich eine apokalyptische Darstellung nicht so genau und gründlich nehmen. Der Apokalyptiker hat entweder, namentlich wenn wir annehmen, daß die Apokalypse nicht in einem Zuge geschrieben wurde, nicht mehr daran gedacht, daß er schon einmal von sich erzählt hat ἐγενόμην ἐν πνεύματι, oder er nahm es als selbstverständlich an, daß nach Kap. 3 eine gewisse Pause in dem visionären Zustand eingetreten war." Diese Pause ist ganz gewiß, aber sie ist zwischen 3, 22 und 4, 1. Dann ist der Seher in Verzückung, und erst 4, 2 heißt es: ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Es ist ein gefährliches Auskunftmittel, wenn Bousset rät, eine „apokalyptische Darstellung nicht so genau und gründlich zu nehmen", und ebenso wenig ist das „Ansicht des Apokalyptikers", wie Bousset wieder gern möchte, „daß dieser zunächst bei noch wachem oder halbwachem Zustand die Himmelstür offen sieht, und dann erst in den eigentlichen Zustand der Verzückung verfällt". Denn bei wachem oder halbwachem Zustand sieht man nicht die Himmelstür offen. Das erlebt man erst in der Ekstase. Auch das vermag ich nicht, zwischen V. 1 und 2 einen Widerspruch zu finden und darum eine Quellenscheidung vorzunehmen. Ob die Apokalypse einheitlich ist oder nicht, steht nicht zur Erörterung. Aber selbst wenn eine neue Quelle begönne, würde sie 4, 1 beginnen. So töricht ist kein Redaktor, daß er ungereimtes Zeug zusammenstellt. Vor allem beachtet man nicht das kleine Wörtchen εὐθέως, das gerade zeigt, wie folgerichtig hier der Gedankengang verläuft. Man stelle sich nur einmal den Gedankengang klar vor. Der Seher hat ein Gesicht und er sieht die Himmelstür geöffnet und er hört, wie eine Stimme mit ihm redet. Sie sagt zu ihm: ἀνάβα. Und als die Stimme geendet, steigt der Seher wirklich empor oder, wie er es ausdrückt: war er im Geiste. Die Stimme befiehlt emporzusteigen. Εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Der Satz ist die Ausführung des Befehles und bringt zugleich darum die weitere Entwicklung. Denn während bisher der Seher den Himmel nur von ferne offen gesehen hat, steigt er nun in den

Himmel empor und sieht die folgenden Vorgänge aus der Nähe, erlebt sie sozusagen mit. Damit ist jede Schwierigkeit der Stelle behoben. Man könnte von hier aus geradezu konstruieren, was wir durch das Ineinanderarbeiten von 1. Petr. 3, 19 mit den Vorstellungen des Sichlösens der Seele vom Leib gewonnen haben. Es ist also gerade umgekehrt, wie Bousset in seinem eingangs zitierten Aufsatze meinte. Es fehlt nicht in der Offenbarung Johannis der Aufstieg der Seele, sondern im Gegenteil, wir haben in ihr einen ganz originellen Terminus für diesen Vorgang.

7. Es sei zugleich noch hingewiesen auf 17, 3 und 21, 10: *ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι εἰς ἔρημον*. Es ist unzweifelhaft, daß hier von einer Entrückung die Rede ist. Nur das *ἐν πνεύματι* erfährt wieder verschiedene Deutung. „Im Winde" übersetzt Spitta, „im Geiste" Bousset. Es ist möglich, daß *ἐν* instrumental zu fassen und *πνεῦμα* mit „Wind" zu übersetzen, zumal wenn man annimmt, daß man es hier mit einer jüdischen Quelle zu tun hat. Allein aus dem Umstand, daß eine jüdische Quelle vorliegt, folgt nicht die Notwendigkeit, *πνεῦμα* mit „Wind" zu übersetzen, was z. B. Ez. 2, 2 ganz unmöglich wäre.

Was sollte das bedeuten, daß ein „Wind" den Seher befällt? Natürlich kommt der Geist auf ihn und entrückt ihn. Und ein zweites spricht gegen Spitta und für Bousset. Man wird sofort fragen: wie, in welchem Zustande wird der Seher entrückt, corporaliter oder spiritualiter? Auf diese Frage gibt das *ἐν πνεύματι* Antwort. Der Geist des Sehers hat sich in der Ekstase von dem Körper getrennt, er wird nun vom Engel weitergeführt, während der Leib auf der Erde bleibt.

8. Für die sprachliche Erklärung des Ausdrucks sei zunächst auf einige ähnliche Ausdrucksformen hingewiesen. Röm. 8, 9: *ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι*; Röm. 8, 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*; ähnlich Phil. 2, 7 und 1. Kor. 11, 18 (*συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ* — wenn ihr als Gemeinde zusammenkommt).

Wie kommt man aber dazu, *ἐν* c. dat. in der Bedeutung „als" zu gebrauchen? Es ist ein Hebraismus. Wir lesen Psalm

39, 7: אַךְ בְּצֶלֶם יִתְהַלֶּךְ־אִישׁ — als Schatten wandelt der Mensch; und vor allem Ex. 6, 3: וָאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם בְּאֵל שַׁדָּי, als El-Schaddaj. Das ist das gleiche wie 1. Petr, 3, 19: Christus ging ἐν πνεύματι zu den Geistern im Gefängnis. Dieses ἐν ist die Übersetzung des hebräischen בְּ essentiae. Von dem sagt Kautzsch § 119: „Den überaus mannigfaltigen Verwendungen dieser Präposition liegt überall entweder der Begriff des Sichbefindens resp. Sichbewegens in einem bestimmten Bereich, einer Sphäre zugrunde, oder der Begriff des Haftens an etwas." Hier kommt natürlich das erstere in Frage. Und er fährt fort: „So erklärt sich der Gebrauch von בְּ nach Begriffen des Erscheinens, Sichbetätigens, Darstellens, Seins in der Bedeutung als, in der Eigenschaft von, bestehend in." Dort sind auch sehr lehrreiche Beispiele, ich nenne nur Ex. 3, 2: ἐν πυρὶ φλογός als Feuerflamme; Jes. 28, 16 als Zion; Jes. 66, 15 als Feuer; Ez. 20, 41 als lieblicher Geruch.

Die Herkunft des Ausdrucks erklärt auch seine Beschränkung auf das biblische Gebiet. Aus diesem Grunde erkannte man auch nicht seine Bedeutung. Ist man ihr nachgegangen, dann ist die Wendung klar und durchsichtig und wirft auch helles Licht auf die Darstellung, die sie enthält.

3.

H. Mulert
Professor in Kiel

Die angeblich älteste Schrift Schleiermachers

1.

Im neuesten Überweg-Heinze (11. Aufl., IV, S. 102) ist unter den Schriften Schleiermachers zuerst aufgeführt: Über Offenbarung und Mythologie (anonym), Berlin 1799. Die Meinung, dieses Buch sei von ihm, ist alt, fast so alt wie das Buch selbst.

Am 28. Februar 1803 fragte G. L. Spalding, der Berliner Philologe, ein Sohn des Propsten, des bekannten Vertreters milder Aufklärung, seinen Freund Schleiermacher: „Haben Sie geschrieben: Mythologie der Offenbarung? Ich habe das Buch nicht gesehen. Aber verstehe ich etwas von Physiognomie der Titel, so ist dieser da keiner von Ihrer Familie. Doch ich kann mich ja irren, und viele Leute wissen es ganz gewiß, es sei Ihr Werk." (Aus Schl.s Leben. In Briefen. III, S. 335). Schleiermacher hat geantwortet, das Buch sei in der Tat nicht von ihm. Aber es wurde ihm auch in Meusels Gelehrtem Teutschland, 5. Aufl., Bd. X, 1803 zugeschrieben. Dies scheint ihm entgangen zu sein. So konnte denn auch Heinrich Voß (der Sohn, später Professor in Heidelberg, starb als solcher 1822) Schleiermacher für den Verfasser halten; in Kiel wurde deswegen über diesen

ein Zetergeschrei erhoben, wie Spalding von Voß hörte. Öffentlich das Gerücht bestritten hat Schleiermacher erst 1806; die Leipziger Literaturzeitung hatte ihm (Intell.-Blatt Nr. 13) das Buch zugeschrieben. Kaum hatte er Ende April die Nummer gelesen, als er von Halle aus sogleich um Widerruf bat; inzwischen erschien aber am 3. Mai im selben Blatte eine Notiz, die ihn wiederum als Verfasser jenes Buchs und außerdem der Reden über die Religion ausgab. Als bis Mitte Juni seine Berichtigung nicht erschienen war, veröffentlichte er im Intell.-Blatt der Jenaischen Lit.-Ztg. am 28. Juni eine spitzige Erklärung gegen die Leipziger (wieder abgedruckt in seinen theol. Werken, Bd. V, S. 421, auch Briefe IV, 126); die Schriftleitung der Leipziger Lit.-Ztg. entschuldigte sich darauf in ihrem Blatte; Schleiermachers Erklärung sei nur deshalb nicht abgedruckt worden, weil sein Brief verloren gegangen sei, und daß er jenes Buch nicht geschrieben habe, davon nahm sie in völlig befriedigender Weise Kenntnis.

Wie es aber zu gehen pflegt, die Meinung, er sei der Verfasser, pflanzte sich fort; so wurde ihm das Buch in Erschs vielbenutztem Handbuch der Literatur (I [1], 1812, S. 255) zugeschrieben. Und so ist sie Schleiermacher später noch einmal entgegengetreten: Ammon setzte, als er die Harmsschen Thesen verteidigt hatte und wegen dieser nach seinen bisherigen Schriften sehr überraschenden Haltung von Schleiermacher scharf angegriffen worden war, in seiner „Antwort auf die Zuschrift des Hrn. D. Schleiermacher“ 1818 (S. 17 und 33) voraus, daß Schleiermacher jenes Buch geschrieben habe, was dieser dann in seiner „Zugabe zu meinem Schreiben an Hrn. Ammon“ erneut kräftig bestritten hat. Wenn Ammon meinte, er sei schon in jener alten Schrift von Schleiermacher „angeschnaubt“ worden, so ist diese Bezeichnung allerdings nicht zu scharf für die sehr lebhafte Polemik, die darin gegen ihn und andere Theologen geübt wird, weil sie Kants Lehre apologetisch ausnutzen.

2.

Nur ist das Buch in der Tat nicht von Schleiermacher verfaßt. Das geht auch für den, der seiner wiederholten aus-

drücklichen Versicherung nicht Glauben schenken wollte, doch unzweifelhaft aus seinem Briefwechsel hervor. Für keine Zeit seines Lebens fließt diese Quelle reichlicher als für das Jahr 1799 und die angrenzenden Jahre. Nirgends eine Spur von diesem Buche. Die Reden über die Religion schrieb er anonym, aber in den Briefen an die vertrautesten Freunde, an Schlegel und die Herz, erwähnt er sie ständig; wir sehen das Werk reifen. Über all sein Tun und Treiben spricht er sich in diesen Briefen aus; auch solche literarische Pläne, denen er nur in Mußestunden nachgegangen sein wird und die er gewiß dem Publikum mindestens nicht vorzeitig kund werden lassen wollte, wie den einer Geschichte der Kolonie Neu-Süd-Wales, erwähnt er hier. Die Monologen sind, nach langjähriger Beschäftigung mit ethischen Fragen, schließlich rasch niedergeschrieben; so werden sie in den Briefen zunächst wenig genannt, ebenso der von Nohl wieder aufgefundene und in Brauns Ausgabe der Ethik Schleiermachers abgedruckte „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“. Aber was bei solchen kurzen Stücken möglich war, konnte nicht ebenso bei einem Buche von 269 Seiten der Fall sein, wie es die Schrift „Über Offenbarung und Mythologie“ ist.

Auch die Angabe des Herausgebers von Schleiermachers Briefen (Bd. III, S. 335), gewisse rhetorische Manieren des Buchs könnten in der Tat an Schleiermacher erinnern, trifft, wenn man den Stil beider genauer vergleicht, kaum zu. Aber Schleiermacher hat, ehe er die Kritik der Sittenlehre herausgab, nur bei einem seiner Bücher, den Predigten, sich als Verfasser genannt. Was Wunder, wenn die Leute diesem jungen Schriftsteller, der, wie die dafür Interessierten bald hörten, so bedeutsame Werke wie die Reden und die Monologen verfaßt hatte, auch andere anonym erschienene philosophische, namentlich religionsphilosophische Werke zuschrieben? Überdies konnte, als man von ihm nur erst Reden und Monologen kannte, der Fichtesche Einschlag seines Denkens stärker erscheinen, als es seit dem Hervortreten der Kritik der Sittenlehre möglich war, und vollends als er uns erscheinen kann. Wenn die Schrift „Über Offenbarung und Mythologie“ einem Schleiermacherschen Buche ähnelt,

dann allerdings nicht so sehr den Reden als den Monologen; „will ich mich kennen und die ganze Menschheit, was sie ist, so muß ich mich nur und die ganze Menschheit aus mir selbst kennen lernen" (Offb. u. Myth., S. 17). Das Verbindende ist die Fichtesche Denkweise, die philosophischen Ansprüche des romantischen Ich; doch sind auch hier Unterschiede unverkennbar. Von den Reden über die Religion vollends hebt sich unser Buch viel schärfer ab. Schleiermacher sagte schon in seiner Erklärung 1806, wer ihm die Reden, zu deren Verfasserschaft er sich durchaus bekennt, zuschreibe, könne ihm kaum eine im gleichen Jahr erschienene, „wahrscheinlich doch sehr verschiedene Schrift über einen so nahe verwandten Gegenstand" zutrauen. Er hätte das noch sehr viel einleuchtender dartun können, wenn er das Buch gekannt hätte. Offenbar hat es ihn nicht interessiert, denn noch 1818, als er gegen Ammon schrieb, hatte er es nicht gelesen, nie gesehen. Es ist nicht nur der ganze Geist des Buches anders, als der von Schleiermachers Reden; es sind auch eine Menge Einzelheiten zu verschieden von dem, was in diesen steht. So ist die Art, wie Christus „nicht viel über den Geist seiner Nation erhaben sein durfte", oder, (um einen späteren Ausdruck Schleiermachers zu brauchen) als Weiser von Nazareth oder simpler Landrabbiner umgeht, diese „Christologie" des Buches über Offenbarung und Mythologie, unvereinbar mit den zwar auch undogmatischen, aber sehr viel feierlicheren Worten, in denen schon die erste Auflage der Reden von Christus und seinem erhabenen Mittlertum spricht.

3.

Der Inhalt des Buches wird durch den Titel nicht eindeutig bezeichnet. Von Mythologie in dem Sinne, daß griechische, römische, germanische oder sonstige Göttergeschichten eingehend behandelt würden, ist keine Rede; wenn gelegentlich Beispiele von religiösen Bräuchen oder Erzählungen der Kamtschadalen oder Eskimos gebraucht werden, so entspricht das nur dem Interesse jener Zeit für die Berichte der Weltreisenden. Es handelt sich vielmehr um einen Versuch, das Wesen der Offenbarung zu bestimmen, wie es sich darstellt, wenn man die geistige Entwicklung der

Menschheit nach dem Schema der Fichteschen Philosophie betrachtet. Das menschliche Denken durchläuft nach unserem Verfasser drei Stufen. Auf der ersten, kindlichen, kamen die Menschen nicht aus dem Ahnen und Träumen heraus, wobei man sich und die Außenwelt nicht scharf unterscheidet. Auf der zweiten wendet sich das Denken dem Gedachten als Objekt zu, ohne seiner selbst mit voller Klarheit bewußt zu sein. Schließlich aber wird — und das ist die höchste Stufe — der Punkt gefunden, von dem die Trennung zwischen Ich und Außenwelt ausging; das Denken richtet sich nun auf das Ich und erfaßt die Außenwelt als Erzeugnis des Ich.

Hatte auf der ersten Stufe jedem Gefühl eine von der Phantasie geschaffene Göttergestalt oder eine von der Phantasie vorgenommene Beseelung der Naturgegenstände entsprochen, so mußte für den Menschen auf der zweiten Stufe, da er diese Vorstellung von Göttern und einem Tun derselben übernommen hatte, das doch in der Welt nicht als wirklich nachweisbar war, die Frage entstehen: woher haben wir diese Kenntnis von den Göttern? Und wie er sonst sein Wissen durch Überlieferung, durch Unterricht erhalten zu haben sich bewußt war, so führte er seine Kenntnis von den Göttern auf Selbstmitteilung der Götter, auf eine Unterweisung zurück, die sie den Menschen gewährt hätten, auf Offenbarung. So ist die Offenbarung Dichtung. Jede Dichtung aber wirkt um so stärker, je lebendiger, konkreter, individueller sie ist. Darum wird die Offenbarung notwendig mit der Zeit immer mehr individualisiert, immer bestimmter in Raum und Zeit fixiert, bis schließlich das Göttliche vollkommen in einem bestimmten Menschen einer bestimmten Zeit, eines bestimmten Volkes gefunden wird; weiter kann die Entwicklung des Offenbarungsbegriffs auf dieser Linie dann nicht gehen. Je konkreter, historischer die Offenbarung gefaßt wird, um so wunderbarer muß sie zugleich erscheinen. Der alte Offenbarungsglaube des Volkes Israel war nicht weniger phantastisch, als der anderer Völker. Aber das vorzüglichste Beispiel dafür, daß die Offenbarung immer konkreter gefaßt wird, ist die Messiaserwartung dieses Volkes. „Das genaue Porträt von diesem Helfershelfer war aufgestellt, ehe er noch da war.“

So übt unser Buch denn an den neutestamentlichen Berichten kräftige Kritik; die Wunder fallen dahin; es ist alles „natürliche Begebenheit“.

Zu solch historischer Kritik der Berichte, die sich als Offenbarung ausgeben, gesellt sich, wie bereits angedeutet, scharfe philosophische Polemik gegen Theologen, die unter Berufung auf Kant den Offenbarungsbegriff festzuhalten suchen. Die Offenbarung stellt nach der Lehre dieser Männer eine Verbindung zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem, eine Brücke zwischen der Welt der Noumena und unserer Welt dar. Aber dabei wird der Begriff der Noumena unzulässig verwendet; Kant hat, wie der Verfasser unseres Buches betont, gar nicht das „Dasein“ von Noumena behauptet. Denkmöglich mag solche Offenbarung sein; zu beweisen, daß irgendeine vorgebliche Offenbarung wirkliche Offenbarung ist, bleibt dagegen widersinnig in dieser unserer Erfahrungswelt, „wo kein Wunder statthaben darf und kann“. Historische Beweise gelten nur dann, „wenn das Faktum, das berichtet wird, mit den Gesetzen der Erfahrung und dem Kreise der Sinnenwelt überhaupt übereinkommt“. Die Offenbarungsgeschichte muß behandelt werden wie „jede Profangeschichte“, auch nicht ästhetisch-phantastisch, wie Herder es tut.

Ebenso wenig läßt sich die moralische Notwendigkeit der Offenbarung erweisen. Die Geschichte ist Erziehung des Menschengeschlechts — wiederholt wird Lessing angeführt —, aber alle Erziehung muß Selbsterziehung werden. Wenn man die Erziehung der Menschheit auf die Vorsehung zurückführt, so ist das „objektive Betrachtung der Dinge“, wie sie auf der zweiten Stufe der Menschheit stattfindet; der philosophische, der höchste Standpunkt ist dagegen, daß man „alles in den Menschen zurückleitet“. Der einzige Theologe, dem der Verfasser sich nahe weiß, ist Niethammer (Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens, 1798). Zu Kant aber glaubt er eine notwendige Ergänzung gegeben zu haben (wie seine Schrift denn schon auf dem Titel bezeichnet ist als Nachtrag zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft). Denn die von diesem empfohlene allegorische (moralische) Auslegung der Bibel

ist nicht berechtigt, wenn man objektive Offenbarung in der Bibel anerkennt, sondern nur, wenn die Offenbarung gewürdigt wird als Produkt des menschlichen Geistes bei seiner Selbsterziehung. Jene Theologen, die immer noch die Offenbarung als objektive Größe hinstellen, schaden tatsächlich dem Offenbarungsglauben, indem sie Unhaltbares festhalten wollen, während unser Verfasser das Verdienst beansprucht, der Offenbarung die Ehrfurcht gerettet zu haben, die sie verdient. Dichtung ist die Offenbarung, aber darum nicht Erdichtung. Recht verstanden ist sie etwas Bleibendes auch für die Zukunft, die nun anbricht. Der alte Offenbarungsglaube gehört der zweiten Entwicklungsstufe der Menschheit an; jetzt tritt das Menschengeschlecht auf die dritte, wo die Offenbarung „als etwas objektiv Unhaltbares zur Vernunft oder zum Subjektiven übergeht", die Offenbarungsreligion sich in „natürliche Religion" umsetzt. Natürliche Religion ist für unseren Schriftsteller etwa das Fichtesche Bewußtsein der Welterhabenheit und Unsterblichkeit des selbständigen Geistes, die Erkenntnis, daß „der Mensch alles in sich selbst ist, und kein höheres, kein Aufblicken zur Ewigkeit (in der Zeit gedacht) bedarf, um seiner Ewigkeit und seiner Unabhängigkeit gewiß zu werden" (S. 25).

4.

Das Buch ist auch für jene Zeit ungewöhnlich radikal. Daß in Berlin, wo es erschien, die Zensur es nicht beanstandet hat, ist wohl daraus zu erklären, daß in den ersten Jahren Friedrich Wilhelms III. die Behörden, im Gegensatz zu den Bestrebungen Wöllners, bewußt weitherzig waren. Der Ausdruck ist allerdings nicht immer klar; hier und da muß man auch sinnstörende Druckfehler annehmen.

Oft liegt es nahe, die Darlegungen unseres Anonymus mit denen berühmter Männer zu vergleichen. Wenn er als Ziel der Erziehung das Bewußtsein der Unabhängigkeit von allem, was außer uns ist, hinstellt, so ist das ungefähr der schärfste Gegensatz zu des späteren Schleiermacher Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Die Art, wie er in den Berichten vom Leben Jesu „eine Suite von Stilleben" findet, müßte an

Renan und seinen charmant docteur erinnern, wenn nicht eine gewisse Sentimentalität in der Betrachtung der Evangelien uns auch sonst schon bei Aufklärern entgegenträte.

Nicht selten scheint geradezu Feuerbach vorausgenommen zu sein. Die Offenbarung ist tatsächlich ein rein menschliches Erzeugnis. „Wie oft, daß der Mensch, der träumt, dichtet, einen andern etwas sagen läßt, sich endlich selbst verleugnet und spricht: ‚ein anderer hat es gesagt‘. Unsere Theologen dürfen nichts wider diese Geschichte der Offenbarung haben, denn sie lassen oft das höchste Wesen etwas sprechen, sagen, daß er es gesprochen hat, was sie nur selbst gesprochen und ihre Einbildungskraft in ihrem verlorenen und verloschenen Bewußtsein ausgesprochen hat“ (S. 63). „In dem Kindesalter, in dem mittleren Alter des Menschen kann es nicht anders sein, als daß wir ebenso mit den Schatten der Welt spielen, wie das Kind mit den Schatten der Dämmerung, welche es als lebendige Figuren ergreift und [vor denen es] wie vor lebendigen Figuren nach einem geheimen Schauer zurückweicht“ (S. 130). „Die Offenbarung — ein Werk, in dem sich der Mensch selbst dichtet und sein Porträt für die Ewigkeit aufzeichnete“ (S. 131). Nur eins ist in letzterem Satze mit des Verfassers eigenen sonstigen Darlegungen unvereinbar: daß er bei „Werk“ hinzufügt: „der Vorsehung“. Mag das Lapsus, Rhetorik oder Schonung sein, die den radikalen Grundgedanken erst später ganz klar herausstellen will — an der eigentlichen Meinung des Verfassers ist kein Zweifel möglich.

Am stärksten aber erinnert vieles an Feuerbachs Zeit- und Weggenossen Strauß. Daß der Messiasglaube, daß das Lebensbild Jesu schon vor dem Erscheinen Jesu dagewesen sei, daß viele Einzelzüge dann zusammen auf ihn übertragen worden seien, wird hier mit Entschiedenheit behauptet. „Was diese Person tun, handeln, wirken, wie allgewaltig sie sich zeigen, wie sie Kranke heilen, die Hungrigen speisen, die Besessenen von den Teufeln befreien, das Land von der Pest erlösen würde, alles dies und noch mehr ward in den Zusammenkünften, in dem gemeinen und täglichen Leben dieses beschränkten Volkes verabredet“ (S. 101). „Christus als Kind mußte von den Weisen aus Morgenland be-

grüßt werden; sie mußten ihn anbeten; der Stern, der sie geleitete, mußte über der Hütte oder der Höhle, wo er geboren war, still stehen. Alles Dichtungen, wie sie nur Traditionen, Volkssagen, Erwartungen und Gerüchte, die sich mit diesen Erwartungen ausbreiten, geben können" (S. 111). „Christus mußte Gott sein, denn das wollte die Dichtung, die Ahnungen und Träume von dem Übersinnlichen, Himmlischen der ersten Welt; aber er mußte auch Mensch sein, denn das verlangte das individuelle Anschauungsvermögen des Menschen. Er mußte auf der einen Seite ein göttliches, himmlisches Leben führen, denn das verlangten die Dichtungen der ersten Zeit, aber auch ein irdisches, denn dieses verlangte die Individualität. Er mußte göttlich und menschlich handeln zugleich, göttlich und menschlich sterben und auferstehen zugleich" (S. 102). Freilich, als er lebte, mußten sich doch Zweifel regen, ob er der Verheißene sei. Glaube paarte sich mit Unglaube. „Ein Cagliostro mag leichter aufgenommen werden, eben weil man ihn nicht erwartet hat, noch kein Ideal, kein Portrait ihm vorhergegangen ist" (S. 104). Der Volksglaube haftete an Jesus und gestaltete sein Bild um; man möchte, was unser Anonymus hier meint, fast so ausdrücken: das *δόγμα*, die Meinung, die man vom Messias hatte, überwand den geschichtlichen Tatbestand. „Es war etwas ganz anderes, wie Christus wirklich gelebt hatte, und wie er nach dem Gespräch dieses abergläubischen, beschränkten, hoffenden und harrenden Volks gelebt haben sollte. Dann erst, wenn die Begebenheit vorüber ist, schmückt sie sich aus, mit Fabeln, mit Erzählungen, die halb wahr oder ganz unrichtig sind; da tut einer etwas hinzu, jener noch etwas, und so war Christus der Wundertäter, der in und nach seinem Leben noch Wunder tat und sich seinen Jüngern bald unter dieser oder jener Gestalt zeigte" (S. 105). Von dieser kritischen Gesamtauffassung aus wird dann an einzelnen weissagenden Worten Jesu gezeigt, wie unsicher es ist, ob er sie so gemeint hat, wie man sie später auslegte, z. B. das vom Tempel, der in drei Tagen wieder aufgebaut werden soll. Von solcher Gesamtauffassung aus wird auch der Unterschied des Matthäusevangeliums vom Johannesevangelium betont. „Mat-

thäus ist mehr Geschichtschreiber, Johannes Dichter. Jener hat mehr historischen Glauben für sich, als ein solcher, in dem die historischen Fakta zu lyrischen Gefühlen werden" (S. 121). So rückt uns schließlich der Titel unseres Buches in neue Beleuchtung: die biblische Offenbarung ist Mythologie, eine Sammlung von Mythen, Legenden — immer wieder denkt man an Strauß.

In der Tat ist dem belesenen Verfasser des Lebens Jesu dieser sein Vorgänger nicht unbekannt geblieben. Strauß berichtet in der Einleitung seines Werkes in § 9 ff., wie die mythische Erklärungsweise sich allmählich auf das Neue Testament erstreckt, aber dabei der Begriff des Mythus nicht rein gefaßt oder nicht weit genug angewandt worden sei. So findet Strauß ungenügend, was Kaiser, Gabler, de Wette hier bieten. Am Schluß dieser Darstellung aber (Leben Jesu I, 1835, S. 51) erkennt er an, daß die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs vom philosophischen Mythus auf das Leben Jesu schon 1799 in der Schrift „Über Offenbarung und Mythologie" gemacht worden war. So ist der Verfasser dieses Buches für Strauß ein großer Prophet. Wie er hieß, scheint Strauß unbekannt geblieben zu sein. Daß das Buch Schleiermacher zugeschrieben worden war, hat er vielleicht nicht gewußt; hat er aber davon gehört, so hat er doch dieses Gerücht entweder schon auf Schleiermachers Versicherung hin, oder aber aus inneren Gründen als unglaubhaft behandelt; er konnte sehen, wie wenig Schleiermacherisch das Buch ist.

5.

Wer ist aber der wirkliche Verfasser? Es ist fast sicher, daß es Grohmann gewesen. Die meisten Theologen und Philosophen kennen ihn heute wohl auch nur dem Namen nach nicht mehr. Wenn wir lesen, daß eine seiner anonym erschienenen Schriften Schleiermacher zugeschrieben, eine andere für ein Werk Fichtes gehalten wurde, so ist das kein schlechtes Zeugnis für die Bedeutung des Mannes. Der Eindruck, den man aus dem Buche „Über Offenbarung und Mythologie" gewinnt, ist ja auch der, daß hier zwar eine nach Fichtescher, überhaupt damaliger spekula-

tiver Art gewaltsame Konstruktion der Geschichte vorliegt, wir es aber mit einem konsequenten und nicht unselbständigen Denker zu tun haben.

Daß Grohmann der Verfasser ist, scheint mir ausreichend bezeugt durch die Aufsätze über ihn im „Neuen Nekrolog der Deutschen", 1847, S. 491 ff., und in Schröders „Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller", Bd. II, 1854, S. 604—9. Der Verfasser des ersteren, Cröger, ist ein langjähriger Freund Grohmanns gewesen. Bei Schröder wird uns auch eine Liste seiner Schriften gegeben. Winers Handbuch der theologischen Literatur (I[3], 1838, S. 366) nennt gleichfalls Grohmann als Verfasser unseres Werkes. Prantls Artikel in der Allg. Deutschen Biographie (Bd. 9) schöpft aus jenen beiden Quellen. Vgl. für den Mann noch Friedensburg, Geschichte der Univ. Wittenberg (1917), S. 607. Eine ausführlichere Darstellung seiner literarischen Tätigkeit und eine Gesamtwürdigung seiner Person würde weniger Sache eines Theologen, als eines Philosophen sein, wie sich aus dem ergibt, was hier noch über seinen Lebensgang und seine Schriftstellerei mitgeteilt werden soll.

Johann Christian August Grohmann ist geboren 1769 zu Groß-Corbetha als Sohn eines Pfarrers, nachherigen Superintendenten in Querfurt; die Mutter war eine Tochter Gottscheds. Er studierte in Leipzig Theologie, bald mehr für Psychologie und Ästhetik interessiert. 1791 schrieb er in Dresden „Ideen zu einer physiognomischen Anthropologie", habilitierte sich 1792 für Philosophie in Wittenberg, wurde hier 1798 außerordentlicher, 1803 ordentlicher Professor und Bibliothekar. Er war der vorletzte Professor der „Logik und Methaphysik" an jener Hochschule und hat ihre Kenntnis der Geschichte gefördert durch die von ihm 1801 herausgegebenen „Annalen der Universität Wittenberg".

Die philosophischen Schriften Grohmanns sind zum Teil religions-philosophischen Inhalts; die oben genannten Berichte über sein Leben bezeichnen die 1798 anonym erschienene „Kritik der christlichen Offenbarung" als gleichfalls von ihm verfaßt; danach muß er seinen Standpunkt bald gewechselt haben, denn

in dem Buche „Über Offenbarung und Mythologie“ polemisiert er in charakteristischer Weise gegen jene Schrift (sie war es, die von einigen für ein Werk Fichtes gehalten wurde). Stellt er in dem von uns behandelten Werke Fichte durchaus über Kant, so hat er 1804 in einer Schrift „Dem Andenken Kants“, wie der Untertitel sagt, „die neueren philosophischen Systeme in ihrer Nichtigkeit dargestellt“. Im übrigen gelten seine Arbeiten teils der Geschichte der Philosophie, teils der Logik und Ästhetik. Doch tritt mehr und mehr das bei ihm bereits früh vorhandene Interesse für Psychologie und Pädagogik, sowie einige praktisch-ethische Fragen in den Vordergrund. Von seiner akademischen Wirksamkeit haben wir ein Zeugnis bei Beyschlag, Carl Immanuel Nitzsch, S. 50 ff.; Nitzsch gehörte als Wittenberger Student einer von Grohmann geleiteten philosophischen Gesellschaft an; wie sich aus Grohmanns dort mitgeteiltem Urteil über die Behandlung ergibt, die Nitzsch in dieser Gesellschaft dem Offenbarungsproblem hatte zuteil werden lassen, hat Grohmann später die christliche Offenbarung positiver gewürdigt, als in jener Schrift von 1799.

1810 verließ er die absterbende Universität Wittenberg, um die Professur für Philosophie am akademischen Gymnasium in Hamburg zu übernehmen. Seine Wirksamkeit war freilich auch hier bescheiden, die Zahl der Schüler nicht groß, ihr Verständnis für Philosophie meist gering; auch war Grohmanns Verhältnis zu seinen philologischen Kollegen nicht freundlich, da er die oft prunkende Gelehrsamkeit der klassischen Philologie gering achtete. Dagegen nahm er lebhaften Anteil an den öffentlichen Angelegenheiten. 1833 trat er in den Ruhestand und lebte dann in Leipzig und Dresden, wo er 1847 starb, geistig frisch und unermüdlich tätig bis zuletzt. Hatte er schon früh Interesse für Physiognomie, Phrenologie gehabt und 1808 eine Philosophie der Medizin geschrieben, so beschäftigte er sich eifrig mit abnormen Erscheinungen, Verbrechern u. dgl. Im Zusammenhang damit steht sein Eintreten für Abschaffung der Todesstrafe. Die Schriften seiner späteren Jahre und eine Reihe Aufsätze, in den verschiedensten Zeitschriften verstreut, hat er sämtlich unter seinem Namen

veröffentlicht. Von größerem Umfange sind namentlich die „Psychologie des kindlichen Alters“ (1812), „Ideen zu einer Entwicklungsgeschichte des kindlichen Alters“ (1824), „Ästhetik als Wissenschaft“ (1830). Da er auch auf ästhetischem Gebiet gearbeitet hatte, hat man ihm irrtümlich das „Ideenmagazin für Freunde der Gartenkunst“ (1796) zugeschrieben, dessen Herausgeber aber ein anderer Grohmann ist.

Daß er Fichte, Schleiermacher, Hegel und anderen führenden Denkern seiner Zeit persönlich begegnet sei, wird in jenen Berichten über sein Leben nicht erwähnt. Wäre es in späteren Jahren der Fall gewesen, so hätte er dabei wohl das Empfinden derer gehabt, die zeitweise, in ihrer Jugend, berufen schienen, auf die Entwicklung der Wissenschaft bedeutsam einzuwirken, dann aber sich zur Seite geschoben, unbeachtet, vergessen sehen. Und wie er in der Wissenschaft keine Schule bildete, so war er offenbar auch dazu nicht geeignet, im praktischen Leben eine hervorragende Rolle zu spielen, als Diener oder Führer einer sich zusammenschließenden Gruppe von Gesinnungsgenossen, etwa einer religiösen Richtung oder kirchlichen oder politischen Partei aufzutreten. Vermutlich hätte er sich aber angesichts dieser Tatsachen an den alten Spruch gehalten: „crede mihi, bene qui latuit bene vixit.“. Denn er wird uns als bescheidener, liebenswürdiger Charakter geschildert, als stiller, scharfer Beobachter, als immer hilfsbereiter Mensch. Bei den Männern jener Zeit, in der so viele überlieferte Anschauungen unsicher geworden waren, oft auch die sittlichen Begriffe ins Wanken zu geraten schienen, finden wir doch eine Gesinnung erfreulich oft: die innere Unabhängigkeit, das Bewußtsein davon, daß es nicht der äußere Erfolg ist, der den Wert des Menschen ausmacht.

4.

Prof. D. Horst Stephan

in Marburg

Zwei ungedruckte Briefe Schleiermachers[1])

I.

Berlin, d. 22. Aug. 30.

Mein geehrter Freund, ich habe schon an Perthes, nachdem ich ihm mein Bedauern darüber zu erkennen gegeben, daß er den Druck ausgesezt hat, geschrieben ich würde Ihnen den besprochenen Aufsaz[2]) zwar schicken, aber ich glaubte Sie würden Sich auch dahin erklären, daß er sich so wie er ist für die Studien und Kritiken nicht eignete. Er ist ganz praktisch gehalten und es fehlt ihm das hochzeitliche Kleid für Ihr Journal. Die Umstände, welche mich veranlaßten, ihn wieder hervorzusuchen, nachdem ich ihn schon hatte fallen lassen, mußten dies nothwendig bewirken. Sie werden das gewiß bei einem flüchtigen Durchlaufen zugestehen; und in dieser Voraussetzung ersuche ich Sie ihn geradezu an H. Carl Reimer oder die Weidmannische Buch-

---

1) Sie sind gerichtet an Professor Ullmann, damals in Halle, der die Theol. Studien und Kritiken herausgab. Ihre jetzige Besitzerin ist eine Enkelin Ullmanns, Fräulein M. Specht in Karlsruhe, die sie mir freundlichst zur Kenntnisnahme und Drucklegung überließ.

2) Gemeint ist das Sendschreiben an v. Cölln und Schulz (Werke I 5, 667 ff.) oder, wahrscheinlicher, das Schreiben an Bischof Ritschl über das Berliner Gesangbuch (Werke I 5, 627 ff.). Jenes erschien in den Studien und Kritiken 1831, 1. Heft, dieses selbständig 1830 bei Reimer.

handlung nach Leipzig zu senden, die ihn dann besonders ans Licht fördern soll.

Ich bin im Begriff heute über Acht Tage mit meiner Frau und ein Paar Kindern zu verreisen, und wir werden wol Morgen über Acht Tage durch Halle passiren, aber nur eben einen Imbiß nehmen und weiter fahren weil wir womöglich noch Zeiz erreichen wollen. Es ist zwar schmerzhaft bei guten Freunden vorbeizufahren, ohne sie zu sehen, aber diesmal nicht zu ändern. Gleich nach meiner Rückkunft, das heißt aber freilich erst im Oktober, will ich mich an eine kleine exegetische [1]) Arbeit [2]) geben, der Sie eine beliebige Stelle in den Studien anzuweisen die Güte haben werden. Denn ich weiß noch nicht recht, ob sie groß genug ausfallen wird um unter den Abhandlungen zu stehen. Ich seze voraus, daß bis dahin das Lachmannische Testament auch erschienen sein wird [3]).

Meine herzlichen dankbaren Empfehlungen an Ihre Frau Gemahlin, tausend Grüße an Ihre liebe Wirthin und an alle unsere gemeinschaftlichen Freunde. Von ganzem Herzen der

Ihrige

Schleiermacher.

II.

Berlin, d. 17. Febr.

[beantw. d. 28ten Febr. 32].

Hier erscheine ich wieder einmal, mein verehrter Herr Professor, mit einem Vorschlag zu einem kleinen Beitrag für Ihre Studien [4]). Ich nenne es nur einen Vorschlag, weil ich Sie gar nicht in Verlegenheit sezen will, wenn es vielleicht nicht in Ihrem

---

1) Das Wort exegetische könnte auch als durchstrichen gelten.

2) Zu dieser Arbeit dürfte Schleiermacher nicht gekommen sein, oder sie hat sich zu der längeren Arbeit über Kolosser 1, 15—20 ausgewachsen (siehe 1. Erläuterung zum 2. Briefe).

3) Die Stereotypausgabe des Neuen Testaments von C. Lachmann erschien 1831.

4) Bezieht sich wohl auf die Arbeit über Kolosser 1, 15—20 (Werke I 2, 321 ff.) oder auf die über die Zeugnisse des Papias (Werke I 2, 361 ff.). Beide sind im Jahrgang 1832 erschienen, jene im 3., diese im 4. Heft.

Plan liegt, eine so detaillirte Anatomie aufzunehmen. Es ist mir auch ausführlicher gerathen als ich beabsichtigte; aber wie die Anlage einmal gemacht ist, wüßte ich nun nicht, was ich streichen sollte ohne es umzuarbeiten. Erscheint Ihnen der Aufsatz also so nicht annehmlich: so schicken Sie mir ihn bis auf weiteres zurück; vielleicht findet sich doch einmal Zeit ihm eine andere Form zu geben!

Sie werden hoffentlich vor einiger Zeit die 6te Sammlung meiner Predigten [1]) erhalten haben, und mir leicht zutrauen, daß nicht meine Meinung ist Ihnen die Lesung dieser Predigten zuzumuthen sondern daß ich es nur auf die Vorrede gleichsam prologus galeatus abgesehen habe [2]). Wenn ich hätte ahnden können daß die Breslauer Freunde die Sache so schief nehmen würden: so würde ich Ihnen das Sendschreiben gar nicht geschickt haben, um nicht die Studien zu einem Kampfplaz zu machen. Nun habe ich leider hören müssen, daß Sie haben Correspondenz führen müssen, um die Antwortschreiben von den Studien abzuversiren [?]. Ich kann Ihnen nicht sagen, wie leid mir das thut; aber es fiel mir auch gar nicht ein, daß mein Sendschreiben eine Herausforderung wäre! Ganz glaubte ich nun nicht, daß ich die Sache mit Stillschweigen übergehn könnte; denn es steht nur zu deutlich überall zwischen den Zeilen, daß sie meinen, meine Annahme der Agende und nun gar der liebe Orden [3]) hänge mit einer Apostasie zusammen. Ausdrücklich habe ich mir nun jenen Ort für meine Erwiederung ausgesucht, der zur größten Milde nicht nur aufforderte sondern sie, so dicht neben der Kanzel, gleichsam zur Nothwendigkeit machte. Und somit hoffe ich die Sache soll nun zu Ende sein. Es ist mir auch recht lieb, daß

1) Die „Predigten in Bezug auf die Feier der Übergabe der Augsburgischen Confession", 1831, in den Werken II 2, 609 ff. als 7. Sammlung gedruckt.

2) Diese Vorrede steht in den Werken I 5, 703 ff., losgetrennt von den Predigten. Sie verteidigt das Sendschreiben an die Breslauer Kollegen v. Cölln und Schulz (über die Symbolverpflichtung), das für die Lehrfreiheit, aber gegen manche rationalistische Forderungen Stellung genommen hatte.

3) Schleiermacher hatte 1831 den Roten Adler (3. Klasse!) erhalten, als erste Ordensauszeichnung überhaupt.

ich diesen Entschluß ausgeführt habe, ehe ich H. Röhrs neuesten Angriff zu Gesicht bekam; nun ist er desto sicherer, daß ich auch nicht in einer Anmerkung ein Wort darüber verliere.

Vielleicht komme ich bald wieder mit einem kleinen Aufsaz; denn ich zweifle, daß ich so bald werde können an ein größeres Werk gehen.

Gesenius hat doch nicht so ganz unrecht gehabt zu fürchten, daß die Cholera sich auch an die Professoren machen könnte, da sie nun doch schon ein Kind und eine Frau weggerissen hat. Die armen Hefters [1]) beklage ich herzlich! Aber im Ernst gesprochen, thut es mir sehr leid, daß sich Gesenius so hat übereilen lassen [2]).

Möge das grausige Übel auch bei Ihnen bald vorübergehen, und uns nicht noch mehr trauriges aus befreundeten Familien erleben lassen. Wir sollen hier nun Dankfest halten; es ist mir aber noch gar nicht so zu Muthe als sei volle Sicherheit da.

Empfehlen Sie mich Ihrer Frau Gemahlin, und grüßen Sie alle Freunde und Bekannte herzlich. Der lieben Kanzlerin wenn sie in Halle ist, nachträglich meine innigsten Glückwünsche zu ihrem vorgestrigen Geburtstag [3]).

Von ganzem Herzen der Ihrige

Schleiermacher.

---

1) Gemeint ist wohl der Hallesche Professor der Rechte, A. W. Heffter der 1832 an der Cholera ein Kind verlor und selbst schwer erkrankte.

2) Ende 1831 war die Cholera in Halle aufgetreten. Gesenius war im Januar vor ihr (nach Nordhausen, seiner Heimatsstadt) geflohen, und zwar als einziger der Professoren. Der Fall hatte Aufsehen erregt und anscheinend besonders auf die Studentenschaft ungünstig gewirkt, die auch zu fliehen begann. Es scheint, daß Gesenius doch sehr bald nach Halle zurückkehrte. Ein Schreiben des Königl. Regierungs=Bevollmächtigten (Kurators) an den „Prorektor" (Heffter) vom 22. 1. 32 teilt mit, daß er gemeldet habe, er hoffe „um die Mitte dieser Woche zurückzukehren und dann seine Vorlesungen wieder anzufangen". Genaueres ergeben die Kuratorialakten (Cap. X Nr. 8, 1832, „betr. die Maßregeln gegen die asiatische Cholera"), die D. Kattenbusch eingesehen hat, nicht.

3) Die „liebe Kanzlerin" wird die Witwe A. H. Niemeyers († 1828) sein. Schleiermacher hatte in seinen Halleschen Jahren (1804—1807, seit 1806 ordentl. Professor) im Niemeyerschen Hause, dem die Frau Agnes Wilhelmine, geb. v. Köpken, in anregender, feiner Weise vorstand, vertrauteren Verkehr genossen. (Frau N. starb erst 1847. Kattenbusch).

Rezensionen

1.

Konsistorialrat D. Dr. G. v. Rohden
Pfarrer in Spören Kreis Bitterfeld

Eine neue Apologetik

D. Julius Kaftan, Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1917 (412 S.)

Aus dem vielsagenden Doppeltitel läßt sich schon Sinn und Zweck des neuen Kaftanschen Buches entnehmen. Der Protestantismus bahnt mit seiner Eigenart im geschichtlichen Gegensatz zum Katholizismus einer richtigen philosophischen Gesamtanschauung die Wege und wiederum muß es ein vollständiger philosophischer Entwurf sein, der die apologetische Grundlage der evangelischen Glaubenslehre ausmacht.

Der Katholizismus ist mit Thomas von Aquino an den Intellektualismus der griechischen Philosophie gebunden. Der Protestantismus hat sich nur mühsam aus diesem festen Rahmen gelöst, konnte aber, wenn er sich selbst verstand, nicht anders als immer bewußter den Intellektualismus nicht bloß als Feind wahrer Religiosität, sondern auch als Hindernis einer umfassenden Welterkenntnis bekämpfen. Denn auch für das richtige Verständnis des Glaubens ist es wesentlich, in welcher Weise Religion und Erkennen zu einander in Beziehung gesetzt werden. Wenn der Glaube seine volle Selbständigkeit gewonnen hat, dann kann auch und erst dann kann die Wissenschaft sich in ihrer eigenen Art voll auswirken. Und umgekehrt! — Dadurch wird freilich der

Philosophie ihre frühere Stellung als Gebieterin über Glaube und Wissenschaft streitig gemacht. Dagegen hilft sie uns jetzt besser als je zur Gewinnung des rechten Gleichgewichts für die reine Einheit des Geistes. In diesem Sinne will Kaftan eine Philosophie des Protestantismus, als in der Geschichte des Geistes wurzelnd, entwickeln.

Jede Konfession ist in ihrer Art und in der Form ihrer Lehre (regula fidei) dadurch bestimmt, daß sie das Christentum dem übrigen Inhalt des geistigen Lebens einordnet. Ihre Apologetik kann sie nur wirksam aufbauen auf Grund ihrer eigenartigen Auffassung und Ordnung des geistigen Gesamtlebens, die für die Philosophie ebenso maßgebend ist wie für die bestimmte Gestaltung des Christentums. Damit wird die echte Apologetik des evangelischen Glaubens, die bis auf den Grund des geistigen Lebens reicht, zu einem aufs Ganze gehenden philosophischen Entwurf, eben zu einer Philosophie des Protestantismus. Denn es ist einmal so, daß die konkrete geistige Form des Christentums von der je in der Epoche waltenden Einheit des Geistes abhängig ist; die innere geistige Aneignung der Offenbarung, ohne die es keine Religion gibt, beruht auf den geistigen Mitteln, durch die sie vollzogen wird. Das war bei der Aneignung des Christentums durch die griechisch-römische Kulturwelt der Fall; das gilt auch für die heutige Epoche. Diese erkennt vor allem in Kant den großen Zurüster ihrer geistigen Mittel. Also werden wir zunächst uns von Kant die Wege weisen lassen, wie man sich mit der alten großen Grundfrage nach Wissen und Glauben auseinanderzusetzen hat.

In acht Kapiteln ordnet Kaftan die zu diesem Zweck in Bewegung gesetzten Gedankenmassen: Philosophie als Wissenschaft; Philosophie als Erkenntnistheorie; Philosophie als Selbstbesinnung des Geistes; Moral; Wissen und Wissenschaft; Religion; die Einheit des Geistes; die Einheit des Erkennens.

1. Die Philosophie ist als Wissenschaft entstanden. Plato und Aristoteles haben die Einheit von Philosophie und Wissenschaft geschaffen. Und weil sie als Wissenschaft die letzte, höchste uns zugängliche Wahrheit vermittelt, darum urteilt sie auch über den Glauben und die Moral. Als Wissenschaft aber meint die Philosophie die Wahrheit des theoretischen Erkennens, wie z. B. Spinoza die Gotteserkenntnis objektiv demonstrieren will. Die Philosophie will eben die eigentliche Wirklichkeit erkennen lehren, die objektive Wahrheit erfassen und verkündigen. Mit diesem Anspruch hat nun Kant gründlich aufgeräumt; die objektive Wirklichkeit kann gar nicht erfaßt werden. So gewinnen neben dem theoretischen Erkennen Moral und Religion als praktische Vernunft eine selbständige Bedeutung.

2. Berufen wir uns nun auf Kant, so ist es uns um das Besondere und Neue in Kant zu tun. Die Losung vom ganzen Kant ist ebenso irreführend wie die vom ganzen Luther. Wenn man den ganzen Luther will, erhält man einen genialen Scholastiker; mit dem ganzen Kant einen genialen Metaphysiker (S. 40).

Kant verknüpft das Ding an sich mit den Bedingungen der möglichen Erfahrung logisch in einer Weise, daß er jenes dann als gegeben hinstellt, wenn diese versagen. Es verhält sich also so, daß beide Gedankenkreise sich ausschließen. Sagen wir statt „Ding an sich“ und „Erscheinung“ richtiger „Ding an sich“ und „Ding für mich“ oder noch besser „Wirklichkeit an sich“ und „Wirklichkeit für uns“, dann ist klar, daß wir es nur mit dieser zu tun haben, nur die „Wirklichkeit für uns“ erkennen können. Wohl erkennen wir sie objektiv, aber nur so, wie sie uns gegeben ist. Und diese objektiv gegebene Wirklichkeit reicht über unsere theoretische Vernunft nicht hinaus. Unser Erkennen ist mithin innerlich begrenzt. All unser Erkennen ist also subjektiv-objektiv. Diese unzertrennliche Bezogenheit von Subjekt und Objekt aufeinander macht den Tatbestand des Erkennens aus (S. 45). Das hat mit der Physiologie der Sinneswahrnehmungen gar nichts zu tun. Es ist also nicht von einer abstrakten Trennung von Subjekt und Objekt auszugehen; vielmehr ist unser Erkennen einerseits ganz subjektiv, anderseits ganz objektiv; „daß wir etwas objektiv nennen, ist selber eine subjektive Verhältnisbestimmung und der subjektive Gedanke, der uns, kaum eingefallen, wieder entschwunden ist, ist ein objektiver Vorgang in der objektiven Welt, wird als solcher von uns vergegenwärtigt“ (S. 49). Eine Erkenntnistheorie dagegen, die beides trennt, die als das unmittelbar Gegebene nur Bewußtseinsvorgänge annimmt und von da aus sich einen Weg zu objektiver Erkenntnis bahnen will, biegt nur allzuleicht wieder in die dogmatische Philosophie ein (S. 47).

Nein, es gilt die Bewußtseinsbeziehungen bestimmt von den Seinsbeziehungen zu unterscheiden. Wir können nur die Seinsbeziehungen untersuchen und erkennen, nie die Bewußtseinsbeziehung selbst packen und ihr Zustandekommen belauschen, nie das Erkennen selbst erkennen, sondern nur das Faktum des vergangenen Erkennens. Das Gesagte gilt auch von den reinen Verstandesformen Kants. Auch Zeit und Raum sind sowohl subjektiv als objektiv und zwar beides unzertrennlich voneinander als Moment in dem Erkenntnisprozeß, ob man ihn von seiner subjektiven oder objektiven Seite ansieht. Kant trennt also unrichtig und gelangt zu einem falschen Apriori. Er hält relatives und absolutes Er-

kennen nicht auseinander, sucht dem relativen Erkennen eine Antwort auf die absoluten Fragen abzugewinnen. Für ihn ist nur das notwendige Erkennen wirkliches Erkennen. Er empfindet Humes Bestreiten der Notwendigkeit des Erkennens als vollendeten Skeptizismus. Beide aber binden die Erkenntnis an die Erfahrung, beide sind auch über den relativen Charakter des aus Erfahrung geschöpften Erkennens einig. Alle über die Erfahrung hinausgehende Erkenntnis ist dialektischer Schein. So wird Kant für die dogmatische Philosophie zum Alleszermalmer. Nun wäre aber Humes Philosophie das Ende alles Rationalismus, während dieser die Seele der Kantischen Kritik ist: „Die Vernunft verfügt nicht bloß über alle erforderlichen Kräfte, die ihr zugängliche Wirklichkeit zu erkennen, sondern sie ist in gewissem und doch eigentlichem Sinne die Schöpferin der Erfahrung und damit der Wirklichkeit, die wir durch sie erkennen“ (S. 61). „Für Hume bedeutet die Verneinung einer über die Erfahrung hinausgehenden Erkenntnis ein Ende, für Kant ist sie eine Etappe und ein neuer Anfangspunkt. Denn eben mit der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesformen rettet er nun doch die Möglichkeit einer über die Erfahrung hinausreichenden Erkenntnis. Durch das, was die praktische Vernunft bietet, wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit. So kommt es zu einer wenn auch auf den praktischen Gebrauch eingeschränkten Erkenntnis der intelligiblen Welt. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott — die drei großen Wahrheiten, um derentwillen alle Zurüstung der Metaphysik geschieht — erweisen sich doch als real und praktisch erkennbar, versinken nicht wie bei Hume überhaupt ins Reich der Schatten und des Nichts“ (S. 61). So ist der große Kritiker des Intellektualismus, „der diesem die Axt an die Wurzel gelegt hat, selber noch an allen Ecken und Enden vom Intellektualismus abhängig, d. h. von der grundsätzlichen Anschauung, daß der Intellekt, das Denken und Erkennen, alles ist und den Geist macht“ (S. 63). Man kann auch statt Intellektualismus Platonismus sagen. Denn von Plato aus ist die Anschauung in unser geistiges Leben übergegangen, daß im Erkennen sowohl die höchste Aufgabe, wie die Seligkeit des Menschen, seine Gemeinschaft mit Gott liegt.

Wiederum ist es doch eben Kant, der nicht den Intellekt, sondern den guten Willen, die sittliche Persönlichkeit als das entscheidende Datum im Leben des Geistes hinstellt.

Und das macht er, indem er den Primat der praktischen Vernunft in der Philosophie verkündet, auch zu einem neuen philosophischen Prinzip. Die Philosophie erreicht ihr Ziel nur in einem praktisch bedingten, d. h. einem ethisch bestimmten Gottesglauben. Aber die

Form dieses Nachweises bleibt doch intellektualistisch. Und steht es mit den Verstandeskräften des menschlichen Geistes so, wie Kant in transzendentaler Deduktion bewiesen zu haben glaubt, dann geht der Zug des Denkens ganz von selbst über die Erfahrung hinaus; man kann dem Geist nicht schöpferische Kräfte zusprechen und ihm dann deren Gebrauch da verbieten, wo er ihrer am dringendsten bedarf und ihn sich am sehnlichsten wünscht. Entweder — oder! Der kritische Gedanke oder die apriorischen Vermögen von Verstand und Vernunft! So haben es Fichte, Schelling, Hegel bewiesen und Hegel wird von den Seinen als Vollender Kants gepriesen. Also: man darf und kann in dem subjektiv-objektiven Erkennen nicht den Anteil des Subjekts und des Objekts am Erkennen je für sich nehmen und berechnen, sonst wird die an sich unmögliche Frage nach dem „Ding an sich" zur Hauptsache in der Philosophie und die kritische Philosophie zu einem Vorhof des alten Tempels. Vergleiche Schopenhauer mit dem Willen als Ding an sich oder Hartmann mit dem „Unbewußten".

Mithin können beide Gedankenkreise Kants nicht nebeneinander bestehen und da unleugbar der kritische Gedanke den Fortschritt Kants über alles Vorangegangene bedeutet, so ist damit das Übergewicht der Erkenntnistheorie, die ihr Vorbild in Kants Lehre von der Erfahrung hat, als ein Irrtum abgelehnt (S. 68 f.). Erkenntnistheorie kann niemals Grundlegung der Philosophie überhaupt sein. Kant hat seine Erkenntnistheorie nicht aus einer Untersuchung der gegebenen erkennenden Tätigkeit allein gewonnen. Vielmehr stattet er das Erkennen sofort mit dem Charakter der Notwendigkeit aus — eine Annahme, die er als Voraussetzung aus der idealistischen Philosophie mitbringt und die nichts anderes als „die auf ihre logischen Wurzeln zurückgeschnittene Ideenlehre Platos" ist. Damit ist dann gleich der Übergang der Erkenntnistheorie zur Metaphysik gegeben; sie bedingen sich gegenseitig. Nelson bringt ein ausführliches Zitat aus Kant, in dem dieser sich abfällig über die herrschende Metaphysik ausläßt, und ersetzt im Text überall das Wort „Metaphysik" durch „Erkenntnistheorie"; man kann also alles, was Kant über die dogmatische Metaphysik sagt, auch auf die Erkenntnistheorie übertragen! (S. 71.)

Ferner: Kant beginnt seine Erkenntnislehre als wissenschaftliche Theorie — Kritik der Erfahrung — und schließt sie als nur metaphysisch zu begründende Lehre; aus dem Geleise einer relativen Betrachtung des gegebenen Erkennens biegt er in die Bahn einer absoluten Erkenntnistheorie ein. Ja, die Erkenntnistheorie bleibt notwendig im Banne der dogmatischen Philosophie und des Intellektualismus; sie ist nur ein Umweg auf dem alten Weg zum

alten Ziel (S. 72). Mit einem Erkennen an sich wird nichts erkannt, sondern nur mit einem Erkennen bestimmter Art. Das Erkennen an sich ist nichts als ein trügerischer Reflex des Intellektualismus.

Also nicht die Lehre von den Bedingungen der möglichen Erfahrung, sondern lediglich den kritischen Gedanken Kants dürfen wir zum Ausgangspunkt nehmen. Und zu dieser Vernunftkritik gehört als unentbehrliches Bestandstück die Kritik der praktischen Vernunft. Den Mangel an Anschauung ergänzt die praktische Vernunft, die uns durch das moralische Gesetz der Realität der intelligiblen Welt versichert; denn die im moralischen Gesetz liegende Freiheit bezeugt die Wirklichkeit einer intelligiblen Welt; Freiheit geht aber als solche über die Anschauungswelt hinaus. Hier gibt es nur eine lückenlose Kausalreihe, in der ein Glied am andern hängt; aber eine wirkende Ursache, die eine Reihe selbständig anfängt, gibt es nicht. Gibt es also ein Sittengesetz, gibt es eine Moral und damit Religion, so haben uns nach Kant beide, Gewissen und Glaube auch etwas zu sagen, wenn wir uns um die der Philosophie gestellte Aufgabe, den Sinn des Lebens zu erforschen, bemühen. Nicht indem wir sie mit der reinen Vernunft parallelisieren, wie Kant nun wieder in bizarrer Form versucht. Sie sollen vielmehr als selbständig und eigenen Rechtes im Leben des Geistes zu Worte kommen, was doch im letzten Grunde Kants wahre Meinung und durchschlagende neue Lehre ist. Denn „eben indem er vom Primat der praktischen Vernunft redet, stellt er diese Erkenntnisquelle in der Philosophie allen andern voran" (S. 78). Ohne den intellektualistischen Mautel, in den Kant diese neuen Gedanken hüllt, ist also der Sachverhalt der, „daß es außer den Vorstellungen und Gedanken auch unsre geistigen Wertgefühle sind, die für den Geist und darum für die Philosophie und ihre Erkenntnis bestimmend sind". Gerade das ist's, was wir Kant verdanken, daß er den Wahn, die Philosophie sei Wissenschaft und der Intellekt müsse uns in allen Dingen, auch in der Moral und Religion, den Weg der Wahrheit zeigen, zerstört und damit folgerichtig die selbständige Bedeutung der anderen Inhalte des geistigen Lebens auch als Erkenntnisquelle festgestellt hat.

Damit ist der im zweiten Kapitel beabsichtigte Nachweis des Primats der praktischen Vernunft gegenüber dem Intellektualismus und einer an Kant sich anschließende Erkenntnistheorie erbracht.

3. Durch diese Auseinandersetzung mit Kant hat sich Kaftan nun den Weg zum Höhe- und Glanzpunkt seines Buches gebahnt. Das

dritte Kapitel stellt die Philosophie als Selbstbesinnung des Geistes dar.

Die an Kant gelehnte Einsicht in die innere Schranke unseres Erkennens führt zur Verneinung der Philosophie als Wissenschaft. Damit ist aber nicht gesagt, daß man der Philosophie den wissenschaftlichen Charakter überhaupt absprechen dürfte oder daß die erkenntnistheoretischen Arbeiten nicht einem unabweisbaren Bedürfnis des philosophischen Denkens entsprängen. Nein alles, was wir an Erkenntnis haben, muß in den Bereich der Prüfung einbezogen werden, auch was uns als persönliche Überzeugung, in Moral und Religion vor allem, feststeht. Aber auch alles, was Gewissen und Glaube uns sagen, verliert jede Bedeutung, wenn wir es nicht als objektive Wahrheit gegenwärtig haben. Sie sind als Erkenntnisquellen ebensogut in die Prüfung einzubeziehen wie die Wissenschaft, deren Darlegungen und Beweise doch auch subjektiv bedingt sind. Daß ihre Resultate im höheren Maße objektiv begründet erscheinen als es bei dem Gewissen und Glauben der Fall ist, gleicht sich dadurch aus, daß ihre Tragweite eine geringere ist. Die Prüfung erstreckt sich auf das Ganze des geistigen Lebens und Erkennens, muß also an jede Tür klopfen und überall hinhorchen. Verfahren wir so, dann nehmen wir dies Ganze des geistigen Lebens in eine neue Art Erkenntnistheorie hinein, die wir nun zur Vermeidung von Mißverständnissen „Selbstbesinnung des Geistes" nennen. Der grundlegende Teil der Philosophie soll durch diesen Namen sofort die souveräne Stellung angewiesen bekommen, die der Philosophie im Reiche des Geistes zukommt. Sie hat es eben nicht allein mit dem Denken und Wissen zu tun. Sonst würde sie es überhaupt nicht zur Einheit des Geistes und Einheit des Erkennens bringen können. Also wird das Auseinandertreten von Philosophie und Wissenschaft an einem bestimmten Punkte unvermeidlich sein. Ein der Wissenschaft inkommensurables Moment, ein Urteil innerer Freiheit wirkt bei der letzten Erkenntnis mit, wogegen der Intellektualismus alles im Banne der reinen Vernunft halten will. Sodann muß man sich, um diese Frage allseitig zu besehen, auch durchaus den empirischen Charakter der heutigen Wissenschaft gegenwärtig halten, während früher die Vernunft etwas vom Charakter einer freigestaltenden geistigen Kraft an sich hatte. Da ließ sich also die Philosophie als Wissenschaft bearbeiten. Bei dem engeren und strengeren Sinn, den heute der Begriff Wissenschaft hat, läßt sich also nur sagen, die Philosophie hat insofern wissenschaftlichen Charakter und soll ihn haben, als die Vernunft in ihr, wie Kant es einmal ausdrückt, es zur Wissenschaft zu bringen bestrebt ist. Also: die Philosophie ist keine

Wissenschaft im eigentlichen Sinn und doch wissenschaftliche Argumentation. Man soll also in ihr mit wissenschaftlicher Darlegung und Beweisführung so weit wie irgend möglich zu kommen suchen. Auch da, wo es sich um das Verständnis der Ideale und Güter handelt, denen gegenüber es mit bloßem Erkennen nicht getan ist, die vielmehr Anerkennung oder Verwerfung und somit einen persönlichen Akt herausfordern. So ist z. B. bei der Ethik „ein wissenschaftliches Verständnis des gegebenen sittlichen Lebens, die darin herrschenden Ideale und deren Unterschiede einbegriffen, sehr wohl möglich. Nur die Entscheidung für ein bestimmtes sittliches Ideal oder die Aufstellung eines solchen führt ipso facto über bloße Wissenschaft hinaus“ (S. 87). Allerdings, wir können objektiv eine Stufenfolge von sittlichen Idealen feststellen, aber der letzte Schritt über diese Wissenschaftsbrücke ist der Schritt aufs andere Ufer, wo nicht mehr bloße Wissenschaft gilt. Bleibt man sich dessen bewußt, dann verfährt man eben mit wissenschaftlicher Genauigkeit und Sauberkeit, man bewährt also damit den wissenschaftlichen Charakter des Ganzen, sich das vorhaltend, daß ein wissenschaftlich nicht beweisbares Datum in ihm steckt. „So ist's hier gemeint: keine Wissenschaft und doch Wissenschaft“ (S. 87).

Selbstbesinnung des Geistes soll die Philosophie sein; d. h. der Einzelne besinne sich auf sich selbst in seiner Verflechtung mit dem Leben der Menschheit, seiner Stellung in der Geschichte. Wir haben uns also bei der befürworteten Selbstbesinnung nicht an die Psychologie zu halten, weil in ihr nur die Formen des geistigen Lebens untersucht, dessen Inhalte aber, also das was den eigentlichen Gegenstand der Geisteswissenschaften ausmacht, überhaupt nicht erreicht werden. Keine Psychologie kann z. B. über das was gut und was böse ist, etwas ausmachen. Diesen Inhalt finden wir nur in dem geistig-geschichtlichen Leben der Menschheit — diesem anderen großen Gebiet der uns gegebenen Wirklichkeit neben der Natur — verobjektiviert vor. Des Einzelnen geistiges Leben ist bis in seinen innersten Kreis hinein mit dem Leben der Gesamtheit so innig verwoben, daß jeder sich sowohl als Produkt wie als Produzent der Geschichte betrachten kann (S. 91). Zunächst ist unsere geistleibliche Organisation, unsere Anlage, zum guten Teil als ein Niederschlag der Geschichte zu verstehen. Das Eigene verschwindet im Vergleich mit dem Fonds, der das große Erbe aller darstellt, selbst bei den Großen! Der Intellektualismus schätzt den Einfluß des geschichtlichen Faktors auf unser geistiges Leben zu niedrig ein; denn der Intellekt ist in gewisser Weise unabhängig von Überlieferung und Geschichte. Der geschichtliche Ein-

fluß reicht bei Verstandessachen nicht in die Funktion selbst hinein, weil diese Funktion etwas rein Formales ist, während auf den Gebieten der Moral, Religion und Kunst Form und Inhalt unauflöslich zusammenhängen, mit dem durch die Geschichte bedingten Inhalt also auch die Form dem Einfluß der Geschichte untersteht. Aber auch deswegen kommt uns der geschichtliche Einfluß auf unser geistiges Leben nicht so stark zum Bewußtsein, weil bei jeder wirklichen Aneignung geistigen Eigentums eine Art schöpferische Funktion mitwirkt, so daß wir den eigenen Anteil am geistigen Besitz zu überschätzen geneigt sind. Was lange schon unbewußt übernommener Besitz war, bekommt durch einen neuen Gedanken erst seine volle Bedeutung, so daß wir selbst früher Angebahntes für unsere ureigene Schöpfung halten!

Alles dies müssen wir uns immer wieder vor Augen halten, wenn wir die Inhalte unseres geistigen Lebens zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung machen wollen. Wir haben also unser Objekt in der Geschichte zu suchen. Und eben, weil wir selber an diesem Leben in der Geschichte Teil haben, weil es unser Leben ist, gibt es für uns auf diesem Gebiet Erkenntnis und Verständnis. Der subjektive Faktor gehört also durchaus in den Erkenntnisprozeß hinein, ist ein wesentliches Erkenntnismittel. Das eigene persönliche Innenleben des erkennenden Subjekts, das beim Naturerkennen möglichst ausgeschaltet werden muß, steht im Mittelpunkt der Erkenntnis, die sich auf das geistig-geschichtliche Leben richtet. Nur aus unserem eigenen Leben heraus können wir ja den Sinn der geistigen Vorgänge, die wir betrachten, deuten. Und diese unwillkürlich fort und fort gezogenen Schlüsse sind, ohne ins Bewußtsein zu treten, in diesem Erkennen der springende Punkt. Also nicht Einerleiheit, sondern Differenzierung ist die Grundtatsache unseres geistigen Erkennens, was wiederum vom Intellektualismus verkannt wird, der damit ein ernsthaftes Erkennen nur hindert. Je innerlicher also der Lebenskreis ist, dessen Erkenntnis gesucht wird, um so persönlicher wird der Ton des Erkennens, ohne daß doch eine einseitig subjektive Auffassung an die Stelle der Wirklichkeit gesetzt werden darf. Sie muß sich stets an der Geschichte berichtigen. Das persönliche Leben soll und darf nichts anderes als ein Mittel der Erkenntnis sein, das als solches gar nicht ins Bewußtsein tritt. Die „ganze Aufmerksamkeit gebührt hier wie sonst dem Objekt und dies ist uns in der Geschichte gegeben" (S. 97). Anders ist es beim Propheten und Dichter!

Vom geistigen Leben reden wir nur bei dem Menschen. Und es ist zunächst zu untersuchen, was der geistige Charakter des menschlichen Lebens zu bedeuten hat. Es ist der Ge-

danke, der den Geist macht. Im unmittelbaren Erkennen identifizieren wir Vorstellung und Objekt; erst in der nachträglichen Reflexion, im Gedanken unterscheiden wir beides. Beim Tier lösen sich die Vorstellungen nicht von den Trieben und Begierden, sind nicht objektiv, es hat keinen Gedanken. „Der Gedanke, die vom Willen unabhängige Vorstellung ist das, was dem menschlichen Leben seinen geistigen Charakter gibt“ (S. 100). Wohl wird das Urteil vielfach vom Willen beeinflußt und gefälscht, wie Schopenhauer so angelegentlich nachweist. Aber die Unabhängigkeit des Gedankens bleibt doch die elementare Voraussetzung des Geisteswesens. Sie bedingt die Weltherrschaft des Menschen und die über das bloße Gattungsleben sich erhebende Gemeinschaft der Menschen untereinander. Die geistige Weltherrschaft kann sich ja nur in der geistigen Wechselwirkung einer großen Gesamtheit vollziehen. Über irgend etwas Herr sein und sich als solchen betätigen, ist geradezu Bedingung geistig-persönlichen Lebens; alle also sind wir in irgendeinem Maße an der Herrschaft des Menschen über die Erde beteiligt.

Doch damit ist nur die allgemeine Voraussetzung für das Erkennen des Wesens des Geistes gegeben. Den besonderen wesentlichen Inhalt des geistigen Lebens machen die vier Gebiete der Wissenschaft und Kunst, der Moral und Religion aus. Sie wachsen alle aus dem natürlichen Lebensprozeß heraus, werden dann aber etwas, was sich über ihn erhebt, ihn selber umgestaltet und in neue Bahnen leitet. Und die Regel des Geistes ist nun eben die, daß das was in seinen Äußerungen notwendig im Zusammenhang des natürlichen Lebens, d. h. als Mittel für das Leben entstand, allmählich zum Zweck wird. Und in dem Maße, als dies geschieht, verwirklicht sich der Geist. Was als Mittel des natürlichen Lebens entsteht, wird Zweck und unterwirft sich dies natürliche Leben als Mittel, gestaltet das Leben um.

Das läßt sich bei jedem der genannten Gebiete aufweisen. Das Erkennen ist ein notwendiges Mittel zum Leben; soll es zweckdienlich sein, d. h. das Leben erhalten und fördern, so darf es sich nicht in Willkür verlieren. Es muß objektiv sein, zutreffen, die Wirklichkeit vergegenwärtigen, kurz wahr sein. Die Wahrheit ist hier also zunächst Mittel zum Zweck; aber nun kommt die Umkehrung: Die Wahrheit wird in der Wissenschaft selbst zum Zweck. Mit der Ausdehnung und Zuverlässigkeit der Wahrheit wächst nämlich auch ihr Wert als Mittel. Aber das berührt die Wissenschaft selber nicht; sie muß ihren Weg ganz unabhängig von möglichen praktischen Forderungen, die aus ihr erwachsen (Technik usw.)

gehen; sie sucht die Wahrheit als solche; sie ist naiv, darf und soll nichts davon wissen wollen, was für ein praktischer Nutzen dabei abfällt. Eben dadurch leistet sie auch am meisten für die Zwecke des Lebens. Nur eben ohne daß es ihr Zweck ist; ihr Zweck ist einzig die Wahrheit selbst. Und das ist dann wieder ein Grund, diesen Inhalt des Geistes, die Wahrheit als solche, grade unter dem Namen der Wissenschaft zu begreifen (S. 107). Wohl kann nun dieser Unterschied als ein fließender erscheinen, solange man Wissen und Wissenschaft unter dem Gesichtspunkt der dem Objekt zugewandten Seite betrachtet. Aber bei unserer Selbstbesinnung des Geistes haben wir auf die dem Subjekt zugewandte Seite zu achten. Und da tritt der spezifische Unterschied unverkennbar hervor. „Solange uns das Erkennen nur als Mittel des Lebens interessiert, ist es nichts als ein notwendiges Produkt des natürlichen Lebensprozesses, der, ob zwar in geistigen Formen verlaufend, doch nur eine höhere Stufe des Naturlebens darstellt. Wenn dagegen das Erkennen Zweck ist, die Wahrheit und nichts als die Wahrheit gesucht wird, gehört es zu dem, was den Geist macht, gibt es dem menschlichen Leben einen neuen Inhalt, der es umgestaltet" (S. 108).

Ebenso wachsen die Ansätze der Moral in Gerechtigkeit und Liebe notwendig aus dem menschlichen Leben heraus. Wir können solcher Bänder und Gelenke des Gemeinschaftskörpers nicht entraten. Und auch diese Lebensmittel werden schließlich als Zweck ergriffen und was Zweck war, um dessen willen es entstand, wird zum Mittel, das Leben wird von Grund aus umgestaltet. — Selbst die Religion läßt sich zunächst als Mittel zum Leben begreifen. Die natürliche Bedürftigkeit und Abhängigkeit läßt den Menschen nach Hilfe ausschauen und die Gunst der Gottheit erstreben. Aber dann werden wir uns bewußt, daß wir in der Welt überhaupt keine Genüge finden. Das führt dahin, Zweck und Ziel über der Welt zu suchen, zu ergreifen. Was als Mittel entsteht, wird Zweck und gestaltet das Leben um. Und der Unterschied wird zum Gegensatz: „Auf der einen Stufe ist das Leben in der Welt alles, auf der andern ist es grade dies, wovon erlöst zu werden auf das innigste erstrebt wird" (S. 114). Und auch das ist in diesem philosophischen Zusammenhang hervorzuheben, daß Religion keineswegs wie die Kunst nur als begleitende Erscheinung des Lebens zu beurteilen ist, nein sie ist so notwendig auch zum natürlichen Leben wie Wissen und Gewissen. Wo Gottesglaube ist, da muß man Gott auch das A und O sein lassen. Die Religion ist ein konstitutives Element des geistigen Lebens wie Wissenschaft und Moral.

Beides, das Anheben im natürlichen Lebensprozeß und das Werden des Geistes, sind nicht zwei sich zeitlich verneinende, abgrenzende Stadien der Entwicklung. Vielmehr ist der Unterschied ein spezifischer, qualitativer. Schon in den natürlichen Ansätzen des Geistes ist dieser selbst zu spüren und umgekehrt hört der Geist auch auf seinem eigentlichen Stadium niemals auf als Mittel im natürlichen Lebensprozeß zu funktionieren. Im sittlichen Gebot z. B. bringt er von Anfang an etwas wie einen kategorischen Imperativ und in der Religion wirkt die Sehnsucht, als Verlangen über die Welt hinaus schon auf der unteren Stufe mit. Im Suchen selbst liegt daher ein Gefühlswert, der über die Sphäre des Endlichen hinaushebt. Umgekehrt sind sittlicher Gehorsam und Zucht, opferwillige Liebe und brüderlicher Sinn, diese absoluten Werte, zugleich im Relativen bedeutsam gewesen, sind die Wurzeln der Kraft und Einsicht gewesen, um so mehr, je stärker ihr Wert an sich unabhängig von solchem Nutzen empfunden wird. Wer nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachtet, dem wird das übrige alles zufallen. — Ebenso in der Religion selbst. Wem sie Frieden und Gelassenheit ins Herz gibt, wen sie befähigt, durch Liebe zu herrschen, frei von der Welt zu werden — dem schenkt sie eine Erhöhung des Lebens und der Lebenswerte, die durch nichts anderes zu erreichen ist (S. 118).

Gehen so beide Betrachtungsweisen praktisch ineinander über, so bleibt es doch wichtig, sie grundsätzlich auseinanderzuhalten. Denn es kommt alles auf den Standort an, von dem aus man die Wirklichkeit betrachtet. Geht man vom natürlichen Lebensprozeß aus und schätzt alles, was der Geist macht, nur unter dem damit gegebenen Gesichtspunkt, oder nimmt man den Geist zum Ausgangspunkt und schätzt den natürlichen Lebensprozeß als dessen Voraussetzung als den notwendigen Weg zu diesem Ziel, je nachdem sieht alles anders aus, Weltanschauung und Lebensordnung. Theoretisch möglich sind beide Weltanschauungen. Die am natürlichen Leben sich orientierende, die naturalistische Anschauung kann im Relativen sich ausarbeiten und sich mit den zum Vorschein kommenden absoluten Werten als notwendigen oder zweckmäßigen Illusionen abfinden, eine Geisteswelt des „Als ob“ konstruieren, ohne daß man sie logisch widerlegen könnte. Umgekehrt ist sie aber auch nicht imstande die entgegengesetzte Lebensauffassung und Weltanschauung mit wissenschaftlich stichhaltigen Gründen zu bestreiten, wenn hier alles Relative auf ein Absolutes bezogen wird.

Der letzte Widerstreit der Meinungen läßt sich mit rein theoretischer Argumentation nicht austragen. Man kann gewiß sowohl den kritischen wie den Zweckgedanken je nach seinem Standpunkt

so oder so deuten, aber es wird damit nichts Entscheidendes für die eine oder andere Weltanschauung ausgemacht. Nein, wenn wir dafür halten, der Geist sei alles und ohne ihn verlieren Welt und Leben jeden Sinn, so beirrt uns die Tatsache dabei nicht, daß wir diese Überzeugung wissenschaftlich zu beweisen nicht in der Lage sind. Sie hat viel tiefere Wurzeln in unserer Gewißheit des Lebens als irgend ein wissenschaftlicher Beweis ihr zu geben vermöchte. Wird der Geist nur für ein Nebenprodukt des natürlichen Lebensprozesses erklärt, so lehnen wir das ab, weil es nicht so sein darf. Das ist's gerade, was die so oft geringschätzig beiseite geschobenen Postulate der praktischen Vernunft in Kants Philosophie bedeuten. Wir nehmen die souveräne Bedeutung des Geistes an und behaupten sie, weil es so sein soll. Das ist der nicht totzumachende Lebensnerv alles echten Idealismus und die in ihm wirkende, treibende Kraft. Genug, die Entscheidung zwischen den beiden entgegengesetzten Lebensanschauungen beruht nicht auf einem aus Erfahrung und Logik geschöpften Urteil, sondern auf einem Werturteil, einem Willensakt. Daraus folgt, daß der Geist immer zugleich auch eigene Schöpfung dessen ist und sein muß, in welchem er lebt und wirkt (S. 124).

Keineswegs wird solche subjektive Entscheidung für die eine oder die andere Seite als bloße Willkür anzusehen sein. Es lassen sich doch objektive Gründe, aus der Geschichte entnommen, für unser Werturteil geltend machen. Wer die naturalistische These vertritt und die absoluten Werte der Moral als unvermeidliche Übertreibungen auffaßt, nimmt damit an, daß die moralischen Grundsätze auch ohne Begründung in einer idealistischen Weltanschauung dauernd bestehen und wirksam sein können. Das wird aber von der Geschichte sehr stark beanstandet.

Von den vier aufgeführten Gebieten des Geisteslebens kommen für die weitere Untersuchung der Erkenntniswerte nur drei in Betracht, Wissenschaft, Moral und Religion, während die Kunst kein selbständiges Gebiet des Erkennens darstellt. Wir haben uns auf die drei Fragen Kants zu beschränken: Was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen? Suchen wir die Einheit des Geistes, so haben wir also nur nach der Zusammenordnung von Wissenschaft, Moral und Religion zu fragen. Was wirft ein jedes dieser Geistesgebiete für die Erkenntnis ab? Damit bewegen wir uns im Rahmen unserer spezifisch philosophischen Aufgabe, die es auf den Versuch der Lösung des Weltproblems absieht.

4. Also bei drei Gebieten des Geisteslebens wird nach ihrer Bedeutung für die Erkenntnis geforscht und zwar zunächst bei der

Moral. Es handelt sich hier um die Frage, „ob im sittlichen Erlebnis eine Erkenntnis enthalten ist, die ihre Art für sich hat, anders als wissenschaftliche Erkenntnis und doch von der größten Bedeutung für die Philosophie.“ (S. 134).

Da sind es nun, wie in eindringender sehr lesenswerter Darlegung aufgewiesen wird, drei Stücke der Erkenntnis, die wir aus dem sittlichen Erlebnis gewinnen: das Sittengesetz, die sittliche Weltordnung und das Reich des persönlichen Geistes. Das Reich des persönlichen Geistes „ist eine transzendente Größe, etwas, was in seiner Vollendung über die Entwicklung in der Welt hinaus reicht, daher seine alles überagende Bedeutung. Das Sittengesetz ist seine Offenbarung und die sittliche Weltordnung seine Durchführung in der Welt. So also, daß es obwohl transzendent doch die Stätte seines Werdens in der Welt haben muß, in dieser unsrer Welt, die wir als die uns gegebene Wirklichkeit kennen, in der wir leben“ (S. 158).

5. Die Weltstellung des Menschen, an der sich sein geistiges Selbstgefühl bildet, hat ihre Bedingung im Wissen und Wissenschaft. All unser Erkennen ist, wie gezeigt, ein subjektiv-objektives, gründet sich auf die Erfahrung. Die empirische Wissenschaft ist eben darum der Philosophie gegenüber selbständig und autonom. In der Erfahrung liegt der Zwang der Dinge, der uns einer objektiven Wirklichkeit vergewissert. Nur gilt es sie zu verstehen, und zu deuten, das macht das Wissen erst belangreich. Der Zwang der Dinge begründet zunächst alles Naturerkennen. Alles Wirkliche fixieren wir nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich. „Schon der Ausdruck, daß wir von einem inneren Leben, von innerer Erfahrung reden, zeigt das unzweideutig“ (S. 166). Aber auch im Menschenverkehr und in der Geschichtsforschung ist es schließlich der Zwang der Dinge, der das Wirkliche erkennen lehrt.

Dieser streng empirische Charakter der Wissenschaft wird gegenüber Cartesius, Euckens und Windelbands Normwissenschaft in straffer Beweisführung dargetan. „Der Wille zur Wahrheit ist eine sittliche Tüchtigkeit. Die verpflichtet uns aber erst recht, nicht leeren Gedankenkonstruktionen nachzujagen, sondern nur da Wissen zu sehen und anzuerkennen, wo es wirklich begründet ist“ (S. 194). Und führt das Wissen weiter zur Herrschaft über die Welt, so liegt auch darin nichts, was über das Erfahrungswissen hinausführt. Nur die Verbindung mit der Religion führt darüber hinaus.

6. Bei der Religion gilt es nun erst recht scharf nach ihrem Erkenntniswert zu sehen, sich über diesen nicht durch subjektive Stimmungen täuschen zu lassen. An ihr muß vollends klar werden, was es mit dem Wissen und seinen Steigerungsmöglichkeiten

auf sich hat. Die alte Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen muß hier zur Entscheidung kommen. Folgendes ist hierzu zu sagen:

Der Glaube drängt sich nicht wie das Wissen von außen auf, sondern ist wie die sittliche Erkenntnis im inneren Erlebnis begründet.

Um wirkliche Erkenntnis handelt es sich für den Frommen. Er erfährt Gott zunächst als unbedingte Macht. Macht aber ist, „was sie heißt, nur wenn sie wirkt und also wirklich ist. Ein Gott, der nicht wirklich ist, ein bloßer Gedanke, bedeutet dem Frommen nichts" (S 204). In jeder lebendigen, urwüchsigen Religion ist der Glaube als Erkenntnis im eigentlichen Sinn gemeint, nicht als Selbsttäuschung, überlieferte Gewohnheit, ästhetische Stimmung. Beides ist also zu betonen: Es gibt nichts Innerlicheres, Persönlicheres, also Subjektiveres als die Religion und Gotteserkenntnis; wiederum gewinnt dieser Glaube, der sich auf die Realität aller Realitäten richtet, die Kraft vollster Objektivität. Denn Gott würde aufhören Gott zu sein, wenn er nicht das Objektivste ist, was es gibt und geben kann. Je innerlicher also die Gotteserkenntnis, desto bestimmter ist in ihr die Wahrheit und Objektivität des in ihr Erkannten betont. Die also, die ausschließlich das subjektive Moment der Religion, und die, die das objektive Moment betonen, haben beide recht, und darum beide unrecht. „Die Spannung liegt in der Gotteserkenntnis selbst, das subjektive wie das objektive Moment hat religiösen Akzent" (S. 207). Nur die Religion ist's, merken wir weiter, die den Gedanken des Absoluten dem menschlichen Denken einpflanzt, während das rein theoretische Denken und Erkennen im Relativen verläuft und den Atem verliert, wo dieses aufhört. Sobald wir diesen Ursprung übersehen, wird der Gedanke des Absoluten „aus einem Licht, das den Weg erleuchtet, zu einem Irrlicht, das auf Abwege führt" (S. 212).

Es handelt sich in der Religion um Gedankenkomplexe, die allem, was Wissen und Wissenschaft heißt, inkommensurabel sind. Gegenüber der immer noch bestehenden Übung, den Zusammenhang von Gott und Welt als wissenschaftliches Problem und eine Frage theoretischer Erkenntnis aufzufassen, muß immer entschieden betont werden, daß und warum Glaube und Wissen zweierlei ist. Was dem Gedanken in der Religion zugrunde liegt, ist Selbstbeurteilung und praktische Orientierung des Geistes. „Nur so sind überhaupt auch nur richtige Fragestellungen auf diesem Gebiete zu erreichen" (S. 224).

7. Mit diesen umfassenden Untersuchungen hat nun Kaftan

seine Philosophie des Protestantismus unterbaut, die er im siebenten und achten Kapitel unter den Rubriken Einheit des Geistes und Einheit der Erkenntnis zusammenhängend vorträgt.

Die Philosophie, so steht nun fest, reicht mit dem rein theoretischen Denken und Erkennen nicht aus; sie muß, was die Menschheit an sittlichen Überzeugungen und religiösem Glauben besitzt, so gut zu Rate ziehen, wie die Ergebnisse der Wissenschaft. Kant hat die Unzulänglichkeit der dogmatischen Philosophie nachgewiesen und mit dem „Primat der praktischen Vernunft", im sittlichen Erlebnis einen Weg zur abschließenden Erkenntnis eröffnet. Allerdings verkennt er die Bedeutung des religiösen Moments, indem er dies zum Anhängsel der Moral macht.

Es ist aber zu zeigen, daß die Einheit des Geistes an das religiöse Element geknüpft ist. Daß sodann eine Nebeneinanderordnung der spekulativen Vernunft mit der praktischen nicht möglich ist, erweist die Geschichte. Man hat sich vielmehr für Überordnung des sittlichen Willens über das theoretische Erkennen zu entscheiden. Nur so schließen sich Religion, Wissenschaft und sittliche Lebensordnung zur Einheit des Geistes zusammen. Diese Einheit ist nicht ohne weiteres das Gegebene; die Reformation hat sie zuerst in Frage gestellt, und der enorme Fortschritt aller wissenschaftlichen Forschung hat sie heute bis ins Innerste erschüttert. Die Einheit ist vielmehr das Ziel, das die philosophische Betrachtung sucht. Nur die Religion kann die Einheit des Geistes herstellen, weil in ihr Erkenntnis und Lebensordnung zusammenfallen, und weil sie allein die Sphäre des Absoluten ist. Auch das im Monismus sich bekundende Suchen nach der Einheit des Geistes konstruiert eine Religion; ohne sie ist eben keine Einheit möglich. Philosophie und Religion sind eben nahe verwandt: „Die Philosophie unterscheidet sich dadurch von der Religion, daß sie Wissenschaft, und von der Wissenschaft dadurch, daß sie Religion ist" (S. 241). Dazu kommt, daß die Religion ebensowenig wie der Geist selbst eine fertige Größe ist; vielmehr ist „das Werden der Religion ein integrierendes Moment im Werden des Geistes" (S. 242). Aber die Religion bleibt auch im Zusammenhange der Philosophie Religion und die Wahrheit ihrer Sätze hängt auch da von der inneren Kraft und Gewißheit ab, die sie als religiöse Sätze haben. Der neue Weg, den Kant uns zur Lösung des Weltproblems gewiesen, ist bis in seine innerste Tiefe hinein verschieden von dem bis dahin allgemein begangenen intellektualistischen Wege Platos. Zwischen diesen beiden Typen der idealistischen Philosophie haben wir zu wählen. Wir müssen uns klar werden, ob das Absolute, ob Gott nach Kants Ausdruck in die Physik oder in die Moral gehört.

Mit aller Bestimmtheit gilt es also, den Gottesgedanken zu entwurzeln, der als eine Hypothese zur Erklärung der Welt sich darstellt und das festzuhalten, daß der Gottesglaube den höchsten Sinn des Lebens und deshalb die letzte Macht in allem Wirklichen ausdrückt (S. 270). Gewiß, immer wieder sucht man beides zu vereinigen; dem Katholizismus ist die Mischform wesentlich. Aber es ist doch so, daß wir uns letzten Endes nicht im Erkennen, sondern im persönlichen Wollen und Handeln als Geist erleben, daß eben letzteres dem Ganzen das Gepräge gibt. Die Substanz des Geistes ist nicht das logische Sein, wie Biedermann nach Hegel definiert, sondern das ethische Sein (S. 276).

Philosophie und Wissenschaft treten immer mehr auseinander; damit war dem Intellektualismus eine sehr wesentliche Stütze entzogen. Jede positive Wissenschaft emanzipiert sich vom philosophischen System, strebt also nicht auf ein solches hin (S. 283). Freilich behält die Philosophie als Logik und Methodenlehre ihre volle Bedeutung als unentbehrliche Hilfswissenschaft aller wissenschaftlichen Betätigung, aber die relativ verstandene Erkenntnistheorie ist eine Wissenschaft wie andere auch, und hat mit der absoluten Erkenntnistheorie, nach der die Philosophie doch sucht, gar nichts zu tun. Nicht einmal das läßt sich festhalten, daß Wissenschaft und philosophisches System in reger Wechselwirkung stehen (S. 288). Die Psychologie z. B. gehört heute nur dem Namen nach noch in den Zusammenhang der Philosophie. Aber es besteht ein Übergangszustand von Philosophie zur Geisteswissenschaft, vor allem bei den Normwissenschaften, der Moral und Religionswissenschaft (S. 285). Aber auch die Geisteswissenschaften sind in demselben Maße Wissenschaften, als sie sich dem Einfluß der Philosophie entziehen. Was sie mit dieser verknüpft, ist nicht irgendwelche Abhängigkeit, sondern daß sie aus gleichen Wurzeln herauswachsen (S. 288).

Genug, auf ein Entweder-Oder ist die Frage nach der Einheit des Geistes gestellt. „Entweder ist das Erkennen, Wissen und Wissenschaft, oder der sittliche Wille das, was in der Selbstbeurteilung des Geistes voransteht“ (S. 290). Die Wissenschaft ist nicht wie die meisten noch annehmen, das Heiligtum, in dem über alles, nicht bloß Interessen des Geistes entschieden wird; diesem intellektualistischen Aberglauben muß immer aufs neue Fehde angesagt und dem Geiste das gegeben werden, was des Geistes ist, daß er es mit der Freiheit zu tun hat, daß er schafft, entsprechend dem großen Gedanken von dem Bilde Gottes im Menschen. Wir müssen uns gegenüber dem unmöglichen Gedanken eines absoluten Wissens für den Gedanken der Persönlichkeit entscheiden.

Dieser ist ausschlaggebend für die Einheit des Geistes. Allerdings reicht das objektiv Gegebene und die philosophische Argumentation doch noch weit in diese letzte persönliche Entscheidung hinein.

8. Was ergibt sich also aus dem Dargelegten schließlich für die Einheit des Erkennens? Suchen wir in der Philosophie eine endgültige Erkenntnis der Wirklichkeit als eines Ganzen, so kommen wir mit dem Versuch einer denkenden Lösung des Weltproblems nicht zum Ziel; das geht über die Kraft eines Menschen. Den höchsten Sinn des Daseins, das Absolute, können wir vielmehr nur von dem inneren persönlichen Geistesleben aus erschließen, da, wo wir werden und leben. Indem wir also von der Überzeugung eines absoluten Wertes ausgehen, deuten wir die uns gegebene Wirklichkeit und gewinnen so zusammenfassend eine letzte höchste, praktisch begründete Erkenntnis. Das ist eine neue Erkenntnis, weil sie uns in allem Wirklichen, das wir erkennen, einen letzten andern Sinn als den unmittelbar gegebenen zugänglich macht (S. 304). Sie schlägt die Brücke von der Natur zum Geist, und von beiden miteinander zu dem, was über der Welt ist, beiden übergeordnet, alles ordnend und bestimmend, eben zum Absoluten. Der Einzelne wird dadurch aus seiner Vereinzelung befreit und in einen nicht blos relativen, sondern absoluten Zusammenhang gestellt. Alles erscheint in ihr als in einem solchen einheitlich beschlossen. Doch nicht so, daß wir eine andere eigentliche Wirklichkeit, die dahinter stände, entdeckten und damit erst das wahre Wesen alles Gegebenen inne würden, wie es der Intellektualismus erstrebt. Denn „man kann ja die Wissenschaft nicht über die ihr in der Erfahrung gezogene Grenze hinaus fortsetzen, und soll es daher auch nicht wollen" (S. 311). Nein, nicht in der Erkenntnis einer neuen, eigentlichen Wirklichkeit, hinter der uns durch die Erfahrung zugänglichen, besteht die neue einheitliche Erkenntnis, die wir suchen, sondern das ist das Neue an ihr, daß sie uns alle Erkenntnis, die uns im Wissen und Glauben zugänglich wird, ohne sie in ihrem Bestand zu verändern, unter einem höchsten Gesichtspunkt zusammenfassen lehrt. „Wir werden dadurch Anfang und Ende alles Wirklichen inne und lernen dieses als eine Einheit verstehen" (S. 314).

Auf diesen absoluten Gesichtspunkt kommt in der Philosophie alles an. Und zwar ist der persönliche Geist der absolute Zweck. Der persönliche Geist aber ist etwas, was werden muß, indem der geistige Wille sich auf oberste Zwecke richtet, in ihnen sich sammelt und ewigen Gehalt gewinnt. Ist aber der persönliche Geist Sinn und Ziel des Daseins, dann verwandelt sich alles, was wirklich ist, in ein Werden. Wogegen der letztlich auf der platonischen

Ideenlehre fußende Intellektualismus eine Reihe des Geistes sucht, der hinter unsrer Wirklichkeit steht, sich in ihr spiegelt. Mit der Ablehnung dieser idealistischen Konstruktion sind wir auf das geistig-geschichtliche Leben der Menschheit verwiesen, für das die Natur die Vorgeschichte bildet. So tritt die Erkenntnis des geistig-geschichtlichen Lebens der Menschheit in den Mittelpunkt der Philosophie und ihrer abschließenden Erkenntnis; aus ihr holen wir uns den Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit als eines Ganzen. Und damit wird der anthropozentrische Standpunkt als der in der Philosophie allein mögliche proklamiert. „Vom Werden des Geistes in der Geschichte muß die Philosophie ihren Ausgang nehmen" (S. 330).

Die im Denken und Erkennen geübte Herrschaft über die Natur gehört zu den Grundlagen des persönlichen Geistes und seines Lebens; im Glauben dagegen vollendet er sich immer wieder, denn in ihm hat er teil am Absoluten, und in diesem Teilhaben an Gott gewinnt er die Gewißheit, Ziel und Zweck aller Dinge erfaßt zu haben (S. 341). So bleiben Wissen und Glauben an sich aufs schärfste geschieden und gehören doch unter dem höchsten Gesichtspunkt wesentlich zusammen. Die Erkenntnis des geistlich-geschichtlichen Lebens steht in der Mitte zwischen Gotteserkenntnis (Glaube) und Naturerkennen. Wir nehmen ja zum Leben eine doppelte Stellung ein. Indem wir es erforschen und erkennen, wird es zum Stoff, den wir zu beherrschen trachten, so wie es im Naturerkennen der Fall ist. Aber wir ordnen uns dem Stoff innerlich nicht schlechtweg über, können ihn nicht als bloßes Mittel und dem Geist allewege zur Verfügung stehend behandeln. Denn es ist unser eigenes Leben, mit dem wir es hier zu tun haben. Wir ordnen uns vielmehr als Personen, praktisch mit unserem eigenen Dasein und Leben, dem geistig-geschichtlichen Leben der Menschheit ein.

Somit gestaltet sich die gesuchte Einheit des Erkennens folgendermaßen. Die Naturentwicklung hat es nur mit dem Werden des menschlichen Lebens, mit seinen Naturbedingungen und damit dem Boden zu tun, auf dem der endliche Geist entsteht. Also das Werden des Geistes ist nicht immanenter Zweck der Naturentwicklung; wohl aber ist sie die Vorgeschichte des Geistes. Die Naturwissenschaft als solche kann uns gar nicht zu einer letzten befriedigenden Erklärung und Erkenntnis bringen; sie reicht über eine kausale Erklärungsweise nicht hinaus. Nur der Zweckgedanke führt uns weiter. Dieser ist zwar der Natur immanent, aber allem Naturgeschehen, das wir messen, berechnen, erklären können, ist und bleibt die Kraft des Zweckgedankens transzendent. Die Erklärung aus dem Zweck kann sich gar nicht auf das ein-

zelne Geschehen beziehen, sondern bedeutet nur etwas in einer auf das Ganze gerichteten Betrachtung. So kommt man schließlich auf einen letzten, höchsten, absoluten Zweck hinaus. Von einer solchen alles Leben und seine Entwicklung beschließenden Zweckordnung weiß die Naturwissenschaft als solche nichts. Nur weil das Werden des persönlichen Geistes als der immanente Zweck des geistig-geschichtlichen Lebens erkennbar ist, können wir von einem absoluten Zweck wissen. Hier kommt also die Naturphilosophie, die zum Höchsten emporsteigen will, die aber mit ihrer Gotteserkenntnis aller Naturerkenntnis erst den letzten Sinn darbietet. Was wir in der Natur finden, ist schließlich nicht mehr und nicht weniger als eine Frage, und die allein befriedigende Antwort darauf ist der christliche Gottesglaube. Dieser Glaube und der Entwicklungsgedanke gehören zusammen. Es steht also nicht so, daß der Glaube den Resultaten der modernen Wissenschaft angepaßt werden müßte; das würde die Einheit des Erkennens gerade wieder in Frage stellen.

9. Wir fassen zusammen. Der Intellektualismus ist endgültig erledigt. Die von ihm bis dahin beherrschte Einheit des Geistes wird durch die Erkenntnis der Tatsache zerschnitten, daß Philosophie nicht das ist und sein kann, was wir heute unter Wissenschaft verstehen. Die Frage nach einer Neugestaltung der Einheit des Geistes stellt sich damit als die Lebensfrage heutiger Philosophie, ja überhaupt des geistigen Lebens heraus. Kant hat uns den Weg zu einer neuen Einheit gezeigt. Der von ihm verkündete Primat der praktischen Vernunft weist auf die Quellen hin, aus denen die Philosophie von jeher das geschöpft hat, was ihren Sätzen ihren besonderen, definitiven, absoluten Charakter gibt. Dies wird durch den kritischen Idealismus der Gegenwart nicht widerlegt, wie eine eingehende Auseinandersetzung mit Wundt und Natorp im einzelnen nachzuweisen sucht. Wundt erreicht das erstrebte Ziel einer metaphysischen Einheit nicht; vielmehr ist es auch bei ihm eine praktische Überzeugung, ein Glaube, in welchem die Einheit des Erkennens, die Zusammenfassung des Ganzen zu einem Ganzen bebegründet ist.

Damit versagt aber auch alle intellektualistische Apologetik. Unser Erkennen liegt eben nicht auf *einer* Fläche; wir schöpfen tatsächlich immer und alle aus verschiedenen Quellen. Daher entspricht nur eine Einheit des Erkennens, die diese verschiedenartige Erkenntnis, ohne sie zu *vereinerleien*, innerlich verbindet, dem in der Philosophie erstrebten Ziel (S. 396). So erst wird eine Apologetik möglich, die den evangelischen Glaubensbegriff, den sie doch grundsätzlich von dem Wissen geschieden halten muß, nicht verleugnet, sondern durchsetzt. Und die Philosophie des Protestan-

tismus, die sich auf diesem Boden erhebt, ist nun nichts anderes, als die der evangelischen, protestantischen Form des Christentums entsprechende Form der Apologetik. Der Katholizismus entstand, indem das Christentum in den Formen und mit den Mitteln der griechisch-römischen Kulturwelt angeeignet wurde. In ihr war die intellektualistische Einheit des Geistes die herrschende, und sie barg daher auch die Ansätze zu dem andern, nicht christlichen, phantastisch-mystischen Typus geistiger Religion in sich. Innerhalb der katholischen Welt ist dann aber durch die Reformation Luthers die Gegenwirkung erfolgt, in der es sich um die Durchführung des christlichen Religionstypus als solchen handelt, der das eine für alle wesentliche ethische Lebensideal und den praktischen Glaubensbegriff vertritt.

Bei dieser objektiven Wiedergabe des Gedankenganges von Kaftans Buch mag es sein Bewenden haben. Sie wird, hoffe ich, das Werk besser empfehlen, als lobende Urteile es vermöchten. Was evangelischer Glaube ist und wie er sich in den Zusammenhang des Welterkennens einfügt, hat Kaftan hier, neuen Grund legend, dargetan. Er hat in abschließender Auseinandersetzung mit den philosophischen Strömungen gezeigt, daß es der von dem Wissen unabhängige Glaube, also der Glaube im evangelischen Sinne ist, der in das Welterkennen erst den nötigen letzten Zusammenhang bringt. Und damit ist die Apologetik erst zu ihrem tiefsten Sinn und ihrer höchsten Kraft gekommen.

2.

H. Hering

Schleiermachers Braut [1]

Ehrenfried v. Willich, Schleiermachers Stiefsohn, hat uns aus tiefem seelischen Erleben das Bild seiner Mutter entworfen, die er grenzenlos geliebt hat. In dem schlichten Buche „Aus Schleiermachers Hause, Jugenderinnerungen seines Stiefsohnes“ (Berlin, G. Reimer, 1909), das über die schwärmerische Verirrung ihrer späteren Lebensjahre (1819 bis 1840) so Erschütterndes berichtet, bezeichnet er es als seine älteste Jugenderinnerung, daß er mit innigster, ja begeisterter Liebe an seiner Mutter hing. „In ihre tiefblauen Augen zu schauen war mir ein wonniges Entzücken. Meine Mutter hat mir später öfters gesagt, daß die Leute darüber gescherzt haben, wie ich gleich einem Verliebten in ihren Anblick versinken konnte. In der Tat hatten ihre Augen eine wunderbare Schönheit und Tiefe, in denen sich ihre hochbeschwingte, schwärmerische und etwas schwermütige Natur, die immer auf das Ewige, Überirdische, Ideale gerichtet war, lebhaft aussprach. Meine Mutter war eine eminent vornehme, aristokratische Natur im besten Sinne des Wortes (denn auf Rang und Stand gab sie gar nichts).“ Sie selbst, so berichtet der Sohn, hat in einem kleinen Manuskript, welches über das Leben und Treiben in dem Sagardschen Elternhause eine anziehende Schilderung gibt [2]), von sich gesagt, daß sie nur mit superioren Naturen zu verkehren Neigung hatte. Er fügt freilich hinzu, was mit dem Adel ihres Wesens zusammenhing, sei auch ihre Schwäche gewesen: „Wie sie selbst das Bedürfnis hatte zu einer gehobenen Seelenstimmung, zu enthusiastischen Erregungen,

1) Mit Benutzung des im folgenden angezeigten Briefwechsels und der Jugenderinnerungen seines Stiefsohnes Ehrenfried v. Willich.

2) Sollte dies Manuskript nicht noch vorhanden sein? Wie wertvoll wäre seine Veröffentlichung!

so zog sie das Einfache, Schlichte, Redliche, aber in der Begabung etwas Untergeordnete nicht an. Zu reichen phantasievollen Naturen zog sie es aber immer nur, wenn sie auf das Höchste gerichtet, von dem religiösen Geiste getragen wurden. Das Gemeine war ihr schlechthin unerträglich, aber auch das Triviale fast unleidlich. ... Meine Mutter hatte einen tiefen Sinn für Poesie ohne, soviel ich weiß, jemals Verse gemacht zu haben, und zwar ganz nach der Seite der Romantik hin. Novalis war wohl der Dichter, der ihr am meisten sympathisch war. Aber auch Goethe liebte sie sehr, obgleich ihr religiöser Sinn bei ihm keine Nahrung fand. Phantasie und Gemüt überwogen bei ihr den Verstand so sehr, daß das vernünftige Denken dadurch bei ihr leiden konnte. Ein tiefer mystischer Zug war ihr eigen, gab ihr auf der einen Seite ein helleres Verständnis der Dinge, aber führte sie auch leicht zu gefährlichen Irrtümern. Sie war der höchsten Hingebung und Aufopferung fähig, ja sie hatte eine Passion dafür — darin echt weiblich — und zugleich mit einem kühnen herrischen Zuge, der vor nichts zurückschreckte, was sie mit Liebe und Begeisterung ergriffen. Ihre Umgangsformen waren einfach und edel und ohne alle Befangenheit in jeder Situation."

Diese ausgezeichnete Charakteristik der Mutter aus der pietätvollen Anschauung eines liebevollen Sohnes, der vieles von der Mutter in sich wußte, kann dem Leser der Brautbriefe am besten zur Orientierung für den nicht leichten Versuch dienen, sich durch die vielen Herzensergießungen, in denen natürlich die bräutliche Liebe den Grundton bildet, so hindurchzufinden, daß er sich ein Bild der Persönlichkeit macht. Die Grundzüge sind überall dieselben und stimmen zu der Zeichnung des Sohnes. In Äußerungen des tiefsten Schmerzes und der Trauer — nach Ehrenfrieds v. Willich, ihres Gemahls Tode — tritt in der Sehnsucht, mit dem geliebten Manne in fühlbarer Gemeinschaft zu bleiben, schon ein schwärmerisch religiöser Zug hervor. In dem Erwachen zu neuem Liebesglück zugleich mit der Wonne des Entzückens regt sich ein tiefes Bangen: dem Vergangenen gegenüber der Wunsch und Wille, es als ein Bleibendes festzuhalten, ein Wunsch, auf welchen Schleiermacher in edelmütiger Willigkeit einging, so oft er sein eigenes Liebesglück mit Erinnerungen an jenes ihr genommene verschmolz [1]). Und die Gemeinschaft der Liebe zu dem Manne, den sie als Ehrenfrieds Braut mit kindlich vertrauender Gesinnung, ja, mit dem Vaternamen geehrt, war ihr zwar ein Quell

1) Der 18. Juli 1808 war der Tag ihrer Verlobung. S. 169. Der Bank in der Laube der Brunnenaue bei Stubbenkammer wird öfters gedacht. S. 151. 171.

demütigen Dankes und stolzen Glücksgefühls, aber daneben ging der Schatten der Selbstbezweiflung her, ob sie wohl auch seiner würdig und imstande sei, den Ansprüchen, die er an seine Lebensgefährtin stellen werde, zu genügen. Sie fühlte seine Überlegenheit an Geist, dachte an seine Berühmtheit, an die Stellung im Kreise gelehrter Männer; auch vor den klugen, hochgebildeten Frauen, die in der Hauptstadt seinen geselligen Kreisen nahe standen, war ihr ein wenig bange. Selbst in Henriette Herz, der sie sich freundschaftlich verbunden glaubte, war etwas, was sie als fernend empfand. Sie selbst, wie wenig geistreich, wie unbedeutend, unwissend fühlte sie sich!

In Wirklichkeit hat sie sich wohl unterschätzt. Ihre Briefe spiegeln zwar in den Überschwänglichkeiten der bräutlichen Liebe, in ihrer schwärmerischen Empfindsamkeit den Stimmungscharakter der Zeit wieder, wie übrigens die Schleiermachers in anderer Weise ebenfalls. Der Geist und Geschmack, auch die Geschmacklosigkeit romantischen Empfindens war ja in die ganze Bildungsschicht des Zeitalters eingedrungen und hatte ihr jene Gefühligkeit eingeflößt, die uns fern und fremd geworden ist. Wir können bei Henriette auch nachkommen, daß außer Goethe gerade romantische Schriftsteller ihr Geistesleben beeinflußt haben: aber doch ist dies keineswegs ein bloßer Abklatsch eines zur Herrschaft gelangten, damals modernen Wesens, sondern Ausdruck eigenen echten weiblichen Empfindens. Man wird ihre Briefe, wenn man sie mit denen der Herz vergleicht, in mancher Hinsicht höher schätzen als diese. Und so war es denn nicht bloß ritterliche Artigkeit, wenn der geliebte und bewunderte Bräutigam ihrer Unzufriedenheit mit sich selbst mit dem Nachweis begegnete, daß und wie sehr sie sich falsch einschätze und seine Maßstäbe für wahrhaftiges Eheglück verkenne. In solchen Bekämpfungen ihres Kleinmuts zeigt sich Schleiermacher von seiner liebenswürdigsten Seite. Auch in ihnen bleibt er Dialektiker; es kann uns ergötzen, ja es gehört zum Genußreichsten der Lektüre seiner Briefe, zu sehen, wie mit scherzendem Übermut der gewandte Stoßfechter im Geisteskampf der Geliebten gegenüber seine Waffe mit Rosen umwindet. Und wie gern ließ sie sich von ihm überwinden und überzeugen! Sie mußte es glauben: Er liebte sie, wie sie eben war. Er liebte sie warm und zärtlich!

Ja, sie fühlte für sich selbst, daß dieses zweite Brautglück, das das Weh des Witwenstandes ablöste, ein Element in seinem Schoße barg, das sie in ihrem Verhältnis zu Ehrenfried sich nicht erinnerte so genossen zu haben: die Poesie der Liebe! Wohl habe sie, so schrieb sie in einem ihrer vertrautesten Briefe — den sie bat zu verbrennen! —, jenen auch wahr und treu geliebt, doch überwiegend wegen seines vortrefflichen Charakters und seiner großen

Güte; dann habe sich freilich unter dem Einfluß des Elternglücks auch ihre Liebe zu dem Manne so gesteigert, daß sie ihre Ehe die glücklichste nennen könne, die sie je kennen gelernt. Schleiermacher hat ihr darauf auch Mitteilungen über sein früheres Verhältnis zu Eleonore Grunow gemacht [1]: „Das kann mir gar nicht einfallen, daß ich mit ihr auch nur im mindesten so glücklich hätte sein können im vollen Sinne des Worts, wie mit Dir."

Im Hinblick auf Erlebnisse, die Schleiermacher in der zweiten Hälfte seiner Ehe durch den schwärmerischen Zug im Gemüt seiner Frau durchgemacht hat, können wir nach hundert Jahren als teilnehmende nüchterne Beurteiler der Frage nicht wehren: Ist seine Wahl glücklich gewesen? Aber trotz der Tragik dieser Disharmonie, von der wir durch den Stiefsohn Kenntnis erhalten haben, wird ein besonnener Betrachter jenes ehelichen Zusammenlebens nicht sagen, daß alle Rosen hoffender Liebe, die uns in jenem Briefwechsel entgegenduften, zu schmerzlichen Enttäuschungen entblättert seien. Vielmehr hat sich das, was in jenem Frauencharakter ursprünglich und echt und im Charakter Schleiermachers groß und tief war, dennoch behauptet und bewährt. Die Briefe zwischen beiden aus den Jahren des Ehestandes, die uns durch Dilthey zugänglich gemacht sind, bezeugen es hinlänglich, und die Lebenserinnerungen Ehrenfrieds v. Willich bestätigen es trotz der schmerzlichen Eindrücke, die er nach langen Jahren noch mit Ergriffenheit uns geschildert hat [2]. Aber man lese Schleiermachers Predigten über den christlichen Hausstand und wird einen Eindruck des christlichen Gewissensernstes empfangen, den er für die Schließung und Führung dieses heiligen Bundes mit strengem Ernst vertreten hat [3]. Und in diesem Sinn und Geist hat er selbst auch sein eigenes Kreuz im Ehestand zu tragen sich nicht geweigert in einer großen Duldsamkeit.

---

1) Der Mitteilungsaustausch findet sich in den Briefen aus dem Oktober 1808 Nr. 75—79. Sie gehören zu den interessantesten der Sammlung. Veranlaßt waren diese Rückblicke durch eine Äußerung der Braut im Brief vom 7. Oktober (Nr. 75): „O Ernst, ich denke recht oft an Eleonore und mit wahrer Rührung. Der Gedanke, daß sie Deine ganze Liebe besessen, bewegt mich sehr, und Du kannst glauben, daß mir sehr heilig ist, was in jener Zeit Dein eigenstes tiefstes Leben ausmachte, Dein ganzes Gemüt erfüllte. Ich habe oft gedacht, Dir müßte doch so sein, als könntest Du so glücklich nicht mit mir werden, als Du es wärest, wäre Eleonore damals Dein geworden." (S. 160.)

2) „Aus Schleiermachers Hause", S. 42. 51. 189—215.

3) Predigten von Fr. Schleiermacher. Neue Ausgabe. Berlin 1848, (G. Reimer), S. 553 ff. — Die Predigten über den christlichen Hausstand hat Schleiermacher 1818 gehalten und 1820 im April zum erstenmal nach Nachschriften junger Freunde herausgegeben Sie stehen im 1. Band der Abteilung „Predigten" in den „Sämmtlichen Werken".

Friedrich Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut. Herausgegeben von Heinrich Meisner. Mit zwei Jugendbildnissen Schleiermachers. 414 Seiten. Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G. Geb. ℳ 14.

Das Werk ist wie eine willkommene rechte Weihnachtsgabe. Mit Dank und Freude begrüßen wir diese belangreiche Veröffentlichung, die durch Vollständigkeit und Korrektheit die Diltheysche Auslese in der Sammlung „Aus Schleiermachers Leben. In Briefen" weit übertrifft. Daß sie zum Einblick in das Seelenleben der beiden Persönlichkeiten, die sich hier einander erschließen, erheblich beiträgt, wird jeder aufmerksame Leser und erst recht ein Kenner der Entwicklung Schleiermachers bald feststellen. Hierin beruht ihr Wert und ihr tieferer Reiz. Ihn den Lesern zu vermitteln, hat der Herausgeber Professor Dr. Heinrich Meisner in der Einleitung einen Überblick über Schleiermachers Entwicklung mit besonderem Absehen auf sein Verhältnis zum weiblichen Geschlecht vorangeschickt, gleich fein in der Darstellung wie durch das besonnene Urteil. Zwei Porträts Schleiermachers bilden eine schätzenswerte Zugabe; besonders das dem Titelblatt vorangestellte ist durch den Gesamteindruck — die Lebhaftigkeit der scharfblickenden und munteren Augen und einen etwas sinnlichen Zug der Mundlinie statt des sonst hervortretenden herben — von Interesse. Die Braut hat es sehr geschätzt; es wird oft erwähnt, S. 253, 271. 388.

Zum Inhalt ist in gewisser Hinsicht — denn Zärtlichkeitsergießungen verlangen und vertragen keine Kommentare — nicht viel zu sagen. Wir erfahren die Geschichte einer Liebe, die ihre besondere Tragik gehabt hat, wie ich in der Charakterskizze der Braut anzudeuten versucht habe. Verständnisvolle Leser werden das an vielen Stellen empfinden. Zugleich sehen wir uns aber in einen verschiedentlich abgetönten Rügenschen Gesellschaftskreis versetzt, in den Schleiermacher gleich von Anfang seiner freundschaftlichen Beziehungen zu Henriette v. Mühlenfels hereingezogen wurde. Über ihn sähen wir uns gern etwas mehr unterrichtet, als es durch die sorgsamsten Register möglich ist. Ich hebe nur die Familie Beyer hervor, die öfters mit Verehrung genannte Tante B. und ihren Sohn, den Pfarrer Hermann Beyer, von dem Heinrich Ranke in seinen Jugenderinnerungen[1]) mit Dank und Wärme, ja mit Begeisterung erzählt. Der jetzt veröffentlichte Briefwechsel läßt erkennen, daß zwischen diesem innig frommen Manne und Schleiermacher sich herzliche Beziehungen angebahnt hatten, wie auch Henriette in solchen stand. Einige andeutende Worte würden genügen,

1) 2. Aufl. 1886; Stuttgart, Steinkopf.

sie in helleres Licht zu stellen. Ebenso würde zum Namen der Schwester Henriettes, Charlotte von Kathen, wenigstens ein Hinweis auf die Briefe Schleiermachers an diese vortreffliche Frau erwünscht sein, die Dilthey in seine Sammlung (vgl. die Nachweise im 4. Bande) aufgenommen hat. Wenn ich diese Wünsche äußere, bin ich mir der Schranken, die ihrer Erfüllung gezogen sind, wohl bewußt. Nicht minder derjenigen, die man billigerweise anerkennen muß, wenn sich's um Aufklärung über unbekannt Gebliebene oder Gewordene handelt. Hier wird man ohne Anfragen bei Lokalinstanzen, besonders Pfarrern als Verwaltern der Kirchenbuchführung nicht weit kommen. Doch darf ich für Frau Niemeyer (Register S. 412) bestimmt versichern, daß die Gemahlin des Kanzlers der Universität Halle gemeint ist, zu der Schleiermacher angenehme gesellschaftliche Beziehungen unterhalten hat [1]).

Zum Text zwei Berichtigungen: Der 52. Brief ist vom 5. Mai zu datieren, nicht vom 5. März; denn jener war der Geburtstag des Vaters Gottlieb Schleiermacher (Leben in Br., Bd. 1, 91). — Ferner: Henriette, Schleiermachers Frau, hat ihren Mann nicht vier, sondern sechs Jahre überlebt. So berichtet Ehrenfried v. Willich in seinem oben genannten Buche „Aus Schleiermachers Hause".

Den Grundsätzen des Herausgebers über Orthographie des Textes kann man nur zustimmen. Seinen gewissenhaften Bemühungen, diese seine Ausgabe der Briefe von den Fehlerhaftigkeiten und Willkürlichkeiten der Diltheyschen zu reinigen, gebührt Anerkennung und Dank. Sie veranlassen mich, auch hier den schon öfter in persönlichem Verkehr geäußerten Wunsch auszusprechen, daß nun endlich eine neue vollständige Ausgabe aller Briefe Schleiermachers von einer Anzahl berufener Männer, zu denen der zeitige Verwalter jenes handschriftlichen Briefschatzes in erster Linie mitgehört, in Angriff genommen werde. „Das wäre", wie ein verehrter Freund zu mir noch kürzlich sagte, „des Schweißes der Edlen wert!"

---

1) Als Hallenser erlaube ich mir noch folgende kleine Ergänzungen: „Die Pistor" S. 327 ist die Stieftochter des Komponisten Joh. Friedr. Reichardt, Goethes Freund, H. Steffens' Schwiegervater; Tochter war sie des s. Z. nicht unbeachteten Dichters Hensler, ihr Mann war 1842 Geh. Oberpostrat, also von den im Register genannten zwei Brüdern Pistor der erste: Karl Phil. Heinrich (vgl. H. Steffens „Was ich erlebte", 5. Bd. 1842, S. 80 u. 82). Ferner: Karoline Wucherer, die S. 194 deutlich als nicht Berlinerin und nach S. 252 als unverheiratet erkennbar ist, wird der Hallischen Familie Wucherer angehören; nach aller Wahrscheinlichkeit ist sie die Schwester des Großkaufmanns Ludwig Wucherer (geb. 1790, gest. 1861), nach dem in Halle noch eine Straße heißt.

Miszelle

F. Kattenbusch

Schleiermachers Wohnung in Halle

Die Aufregung der Zeit hat es im vorigen Jahre versäumen lassen, in Halle zu Schleiermachers 150. Geburtstage an dem Hause, das er (soviel bekannt, während der ganzen Zeit, wo er hier Professor war, Oktober 1804 bis Mai 1807) bewohnt hat, eine Erinnerungstafel anzubringen. Die theologische Fakultät hatte schon Schritte getan, die darauf hinzielten; vielleicht gelingt es noch mal, Interesse dafür bei dem Magistrate der Stadt zu erwecken. Hier sei nur für alle Fälle, ehe das Gedächtnis davon in der Stadt ganz schwindet — ich meine, es sei in der Literatur nirgends eine Notiz darüber vorhanden —, vermerkt, daß es sich um das (gewiß damals schon) alte Haus Große Märkerstraße (jetzt) Nr. 21 handelt. Es ist ein dreistöckiges schlichtes Haus mit kleinem Hof und einem Hintergebäude, das durch ein Quergeschoß mit dem Vorderhause an der einen Seite verbunden ist. Die Vorderseite zeigt zehn meist paarweis beieinander stehende Fenster. Bauart: bürgerliche Renaissance, wie noch manche Häuser Althalles. Alles macht den Eindruck, als ob das Haus ohne Umbau noch sei wie vor hundert Jahren.

Die jetzt, im Unterschiede von einer sich abzweigenden Gasse, der Kleinen Märkerstraße, als Große bezeichnete, jedoch garnicht lange Märkerstraße, die vom Markte ausgeht, ist ehemals eine Patrizierstraße gewesen. Eine Reihe reichgebauter Häuser bezeugt das. Hier hat u. a. Christian Wolff gewohnt (Nr. 10, Ecke zum „Kleinen Berlin"). Zu Schleiermachers Zeit und noch lange nachher wohnten gern Professorenfamilien dort (jetzt keine mehr; sie ist Geschäftsstraße geringeren Ranges geworden. Die Plätze Kleiner und Großer Berlin teilen ihren historischen Charakter; an letzterem stieg 1806 bei Prof. Meckel noch Napoleon selbst ab). Das Haus Nr. 21, das Schleiermachersche, ist trotz seiner einfachen Erscheinung, besonders durch sein schönes Eingangsportal, die leicht verzierte Steineinfassung aller Fenster, auch durch den turmartigen Ausbau der Hinterseite, der eine steinerne Wendeltreppe umschließt, als ein ursprünglich für Fa-

milien besten Standes bestimmtes gekennzeichnet. Jetzt ist es verschmutzter als manches andere, und in jeder Weise verwohnt von den Arbeiterfamilien, die es, außer einer Wirtschaft, allein noch herbergt. Miethaus dürfte es von vornherein gewesen sein, da es in jedem Stockwerk abgeschlossene Wohnungen zeigt. Schleiermacher hat ja dort auch familienhaft gewohnt: unter dem 4. August 1805 berichtet er seiner späteren Braut, daß er seine Halbschwester Nanny (sie wurde hernach die Gattin E. M. Arndts) „jetzt hier habe". Diese blieb seine Genossin in der ganzen weiteren Zeit in Halle. Schleiermacher wohnte im zweiten Obergeschoß. Steht man vor dem Hause, so bezeichnet das letzte Fenster links sein Arbeitszimmer, in welches man nicht vom Flur aus, sondern nur durch ein davorliegendes dreifenstriges Zimmer gelangt. Schleiermacher mag nur einen Teil des Geschosses inne gehabt haben, denn seine Geldverhältnisse waren knapp. Als die Stadt durch die Franzosen, Oktober 1806, im Sturme unter Plünderung besetzt wurde, nahm er zuerst tage-, wenn nicht wochenlang seinen Freund H. Steffens mit Frau und einem kleinen Kinde bei sich auf, da sein Haus sicherer schien als das von Steffens bewohnte (bei der Moritzburg). Danach siedelten umgekehrt er und seine Schwester in Steffens „kleine beschränkte" Wohnung mit über, da sie beide kaum noch Geld hatten (jeder verfügte noch über „etwa 10 Rthlr.") und deshalb „eine gemeinschaftliche Wirtschaft" für zweckmäßig hielten; sie lebten, wie Steffens berichtet, „höchst kümmerlich". Wie lange Schleiermacher bei Steffens blieb, ersehe ich nicht.

Gewährsmann für das Haus Schleiermachers ist mir der alte Herr U. Schwetschke, der ehemalige Besitzer des Wolffschen Hauses, sodann mein Kollege Prof. O. Taschenberg, dessen Eltern Ende der 60er Jahre die Etage inne gehabt haben, auf der Schleiermacher wohnte; die Erinnerung speziell an Schleiermachers Studierzimmer war im Hause noch lebendig. Ihre Mitteilungen stimmen zu dem, was man bei Steffens („Was ich erlebte", 5. Bd., 1842, S. 193 ff., 206 ff., 217 ff.) an gelegentlichen Notizen findet; nur das kann man aus Steffens doch nicht erkennen, welches spezielle Haus in Betracht komme.

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha.

LUTHERANA II

Zweites Lutherheft
der
Theologischen Studien und Kritiken

3./4. Heft 1919



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1920

Nachdruck verboten!

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert** **keine** **Rezensions-exemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.

Inhalt

(Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1919, 3./4. Heft)

Abhandlungen:

Seite

D. August Hardeland:

Luthers Erklärung des ersten Gebots im Lichte seiner Rechtfertigungslehre 201

Prof. D. Johannes Meyer:

„In Gott" und „an Gott glauben" als Verdeutschung des credere in deum bei Luther 262

D. Otto Albrecht:

Quellenkritisches zu Aurifabers und Rörers Sammlungen der Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers. . . 279

Gedanken und Bemerkungen:

Lic. Emanuel Hirsch:

Luthers Eintritt ins Kloster 307

D. August Hardeland:

Luthers Darstellung des Rechtfertigungsbewußtseins als eines Mittleren im Sinne des Aristoteles . . . 315

Dr. Karl Franke: Seite

Luthers Fabel vom Löwen und Esel und ihre politische Bedeutung 322

D. G. Kawerau:

Eine Bannordnung von 1543 mit Luthers Approbation 327

Rezensionen:

D. Otto Albrecht:

Die Berichte über Luthers Tod. Im Anschluß an Schubarts Sammlung 335

Prof. P. Flemming:

Zu den Weimarer Lutherstudien 354

F. Kattenbusch:

Zu Luthers Entwicklung. (A. V. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis) 363

Miszellen:

F. Loofs:

1. Zur Frage nach dem Zeitpunkt des Durchbruchs evangelischer Erkenntnis bei Luther 370
2. Aus der Dresdner Handschrift der ältesten Psalmenvorlesung Luthers 371

F. Kattenbusch:

Das „Turmerlebnis" Luthers 372

Abhandlungen

1.

D. August Hardeland
Superintendent zu Uslar

Luthers Erklärung des ersten Gebots im Lichte seiner Rechtfertigungslehre

Es ist eine höchst auffallende Tatsache, daß der Sinn des ersten und bedeutsamsten Wortes in Luthers Kleinem Katechismus noch heute ein umstrittener ist. Der Grund dafür liegt in mancherlei Umständen. Der Dekalog wird von Luther als Gesetz im eigentlichen Sinn angesehen, aber auch als Lehre vom guten Werk zum Evangelium gerechnet. Den Sinn des ersten Gebots läßt Luther durch seine besondere Auffassung der Eingangsworte „Ich bin der HErr, Dein Gott“ bestimmt sein, die von ihm als die Gnadenzusage in der Rechtfertigung angesehen und als promissio promissionum, evangelium Christum complectens bezeichnet werden. Danach ist der rechtfertigende Glaube Erfüllung des Gebots; zugleich wird aber auch der Vorsehungsglaube so angesehn. Es kommt hinzu, daß neben die promissio promissionum im ersten Gebot noch eine zweite, die doch so nicht angesehen werden kann, und neben diese eine Drohung tritt,

die nichts anderes ist — nach dem biblischen Text — als der Fluch des Gesetzes. Noch komplizierter wird die Sache dadurch, daß die Rechtfertigung sehr oft als der Bußvorgang besprochen, der in mortificatio und vivificatio verläuft, oft aber nur als die vivificatio dargestellt ist. Nimmt man endlich dazu, daß hier bei der Benennung dessen, was als Erfüllung des ersten Gebots in Betracht kommt, der Furchtbegriff verwandt wird, von dem Luther genau weiß, daß er im hebräischen Sprachgebrauch einen weitaus anderen Inhalt habe als im profanen, was ihn aber doch nicht davon abgehalten hat, den letzteren Begriff da anzuwenden, wo er den ersteren hätte brauchen müssen, so steht man hier vor abermals gesteigerten Schwierigkeiten, und diese erreichen ihren Gipfel darin, daß mit der Rechtfertigung die Furcht als Angstgefühl zwar verschwinden muß, daß aber bei der Tatsache des Bleibens der Sünde auch das beständige Wiederauftauchen der Furcht eine Tatsache ist. Es kommt hinzu, daß Luther im Kleinen wie im Großen Katechismus den theologischen Untergrund seiner Worte nur wenig hervortreten lassen kann, und da, wo er dies dennoch tut, mehrfach sich unterbrechend sagt, das sei zu scharf und gehöre nicht für junge Schüler.

Bei dieser Sachlage wird man zu einem sichern Ergebnis nicht anders gelangen können, als wenn man Luthers Aussagen über das erste Gebot tunlichst in ihrer Gesamtheit zu Rate zieht und sich überhaupt des Zusammenhanges bewußt bleibt, in dem seine Katechismusaussagen mit seiner Theologie stehen. In dieser Richtung habe ich mich seit Jahren wiederholt um die endgültige Feststellung des eigentlichen Sinnes der von Luther dem ersten Gebot gegebenen Auslegung bemüht. Wo mir Zustimmung versagt ist, erkenne ich den Grund dafür darin, daß man auf Luthers Gesamtanschauung entweder gar keine Rücksicht genommen oder die Verbindungslinien nicht richtig gezogen hat.

Im Folgenden beabsichtige ich einen neuen Weg zu betreten, indem ich Luthers Gedanken über das erste Gebot an seinem großen Kommentar zum Galaterbrief prüfe, wobei ich gelegentlich auf die gleichzeitigen Psalmauslegungeu Bezug zu nehmen gedenke. Hier liegt die ausgereifte Darstellung der Rechtfertigungslehre



Luthers vor, und wenn Luther erklärt hat, auch im ersten Gebot habe er von der Rechtfertigung reden wollen, so wird die Frage zu stellen gewiß nicht ohne Gewinn sein, wie Luthers wichtigste Aussagen über die Rechtfertigung sich zu seiner Auffassung des ersten Gebotes verhalten.

Zur Orientierung lasse ich eine übersichtliche Darstellung dessen vorausgehen, was in jüngster Zeit über die vorliegende Frage von einzelnen Forschern vorgetragen ist.

G. v. Zezschwitz sieht im System der christlichkirchlichen Katechetik, s. II. Bd. 1. Abt., 2. Aufl., den Katechismus als eine Frucht der praktischen Kirchenarbeit und der Entwicklung des inneren Lebens der Kirche an. Taufunterricht hat nach ihm die Lehrstücke von Glaube und Sakrament begründet, pädagogische Handleitung zum heiligen Leben in der liturgisch-pädagogischen Epoche das V. U. hinzugefügt, wie die disziplinar-pädagogische den Dekalog als Schlußstein gebracht hat. Dieser gilt ihm ausschließlich als Sündenspiegel, als Gesetz im Gegensatz zum nachfolgenden Evangelium, s. a. a. O. 270 f. Daß das christliche Leben sich noch in die Form der dekalogischen Forderung kleiden könne, scheint ihm unmöglich zu sein, s. a. a. O. 278. „Moses, Christus, der Geist“ ist hier der kurze Ausdruck der katechetischen Trilogie. Jede Nachordnung des Dekalogs sieht v. Zezschwitz als ein Verkennen des Prinzips und des inneren Ganges der katechetischen Entwicklung an, als ein Zurückbleiben hinter oder Zurücktreten von dem reformatorischen Standpunkte, s. a. a. O. 298 f. Diese Aussage stützt sich auf Luthers Aussage über den Zusammenhang von Gesetz, Glaube und Vaterunser, in welcher v. Zezschwitz die entscheidende Wendung der Katechismusreformation erblickt, s. W. A. VII, 204.

Nun hat er freilich erwähnt, daß Luther bei seinen ersten Aussagen über den Dekalog sagt: ita dulcescunt praecepta Dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi salvatoris legenda intelligimus, s. De Wette, I, 116, und daß er glaubt ad evangelicum morem sie gelehrt zu haben, s. De Wette I, 61, a. a. O. 325. Aber er hat es unterlassen, diesen

Gedanken weiter nachzugehen, und daß Luther im großen Kommentar über den Brief an die Galater erklärt, der Dekalog werde nach dem Symbolum gelehrt, muß ihm ganz unbekannt geblieben sein. Damit ist es ihm unmöglich geworden, Luthers wirkliche Auffassung vom Dekalog zu erkennen. Es ist nicht richtig, wenn er nur und nur er Sündenspiegel sein soll. Das Evangelium steht an der Spitze des Dekalogs nach Luther, und zum Sündenspiegel wird ihm alles, was mit dem Glauben zusammenhängt, hat er doch erklärt, das erste Gebot führe zu rechter Sündenerkenntnis, sofern es Verheißung sei. Es ist viel zu dürftiges Material, mit dem v. Zezschwitz arbeitet. So ist denn auch alles, was er von Luthers Auslegung des ersten Gebots sagt, s. a. a. O. 344, ganz unzulänglich. Der Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre und, daß Gott fürchten, lieben und ihm vertrauen die Glaubensgerechtigkeit, nämlich die novi motus seien, die der Geist der Kindschaft im Herzen des Gerechtfertigten wirke, diese von Luther wie Melanchthon von der ersten Zeit ihres reformatorischen Wirkens bis an ihr Ende festgehaltene, für das Verständnis des ersten Gebots und das des ganzen Dekalogs so fundamental wichtige Anschauung wird hier ganz unberücksichtigt gelassen.

Man wird diese Darstellung daher nicht ohne starke Einschränkung gelten lassen können.

F. L. Steinmeyer ist der Erste in der Reihe der die Auffassung des Dekalogs bei v. Zezschwitz bestreitenden Katecheten, s. Der Dekalog als katechetischer Lehrstoff, 1875. Er empfindet ihren Mangel darin, daß hier eine Konstruktion vorliegt, die mit unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen arbeite, s. a. a. O. 9. Er weist aber ebenso die jetzt wieder von D. Thieme und D. Meyer vorgetragene Meinung als vor Luthers ausdrücklichen Erklärungen nicht standhaltend ab, als habe Luther nur das verwahrloste Volk, die simplices im engeren Sinne bei Abfassung seines Katechismus im Auge gehabt, s. a. a. O. 11. Vielmehr glaubt er, im Dekalog eine Summa der christlich-sittlichen Forderungen erblicken zu müssen, die das gesamte Leben umfassen und beherrschen sollen, bestimmt nicht bloß für die Jugend, sondern für jedes Lebensalter und jedes Entwicklungs-

stadium, s. a. a. O. 13 ff. Die Jugend soll diese Gottesgabe hinnehmen mit dem Gebet: Zeige mir Deine Wege, lehre mich Deine Steige, s. a. a. O. 18.

Er hat richtig empfunden, wie Luthers oft wiederholter Satz, durchs Gesetz komme Erkenntnis der Sünde bei ihm nur theoretische Bedeutung habe, seine Praxis aber nach dem Großen Katechismus von diesem Satz wenig berührt werde; hier habe der Reformator nur das Bedürfnis der Jugend im Auge und wehre jedem Übergriff einer abstrakten Formel, s. a. a. O. 27. So will er auch den dreifachen Brauch des Gesetzes im Jugendunterricht nicht erörtern und nur dem einfachen Gedanken nachgehn, das Gesetz fordere Gehorsam, s. a. a. O. 28 f. Der Dekalog ist ihm das von Gottes Hand gelegte Fundament aller heilsamen Lehre, s. a. a. O. 36.

In dieser Auffassung wird man Steinmeyer nur beipflichten können. Aber es ist ihm nicht gelungen, einen genügenden Beweis für sie zu führen. Luthers bedeutsamste Worte über das erste Gebot scheint er nicht gekannt zu haben, auch ist bei der bekannten Eigenart Steinmeyers in Behandlung biblischer Probleme so viel Eigentümliches von ihm ausgesprochen, daß die für die Auslegung der Gebote, namentlich auch des ersten Gebots von ihm gegebenen Winke, für die Praxis keinerlei Bedeutung gewonnen haben.

Es ist nur ein kurzer Vortrag über das Thema „Luther als Katechet", den Joh. Gottschick im Lutherjahre 1883 in der oberhessischen Pastoralkonferenz gehalten hat, in dem er seine Gedanken über Luthers Katechismus entwickelt, aber es bezeichnet dieser Vortrag einen Einschnitt in der Geschichte der Katechismusauslegung. Wieder ist es der Gegensatz zu der von v. Zezschwitz vertretenen Geschichtskonstruktion, von der ausgegangen wird, wenn er hier sagt, der evangelische Unterricht könne nicht darauf verzichten, das evangelische Glaubensverständnis auch auf der niedrigsten Stufe des Unterrichts einzuprägen, so daß es ihm unmöglich erscheint, irgendein Hauptstück des Katechismus anders als im Sinne des rechtfertigenden Glaubens zu verstehen. Luthers Auslegung enthält für ihn, was den Inhalt des Dekalogs

anlangt, die Zeichnung des Lebens im Geiste Christi, das Auswirkung des frei gewordenen Willens ist, der seinerseits nun im Dekalog nicht das Gesetz, sondern die befreiende und beseligende Hausordnung der Kinder Gottes sieht. Luther, so wird behauptet, habe ihn verstanden im Sinne derjenigen Motive, die der Gnadenoffenbarung Gottes in Christo entsprechen. Gottschick meint, die Zusammengehörigkeit der drei ersten Hauptstücke sei nicht die der notwendigen Sukzession, sondern die stetiger konstitutiver Faktoren, die sich gegenseitig voraussetzen. Es wird anerkannt, daß das Gesetz, aber nur das christlich verstandene Gesetz, Erkenntnis der Sünde wirke, von der jedes tiefere Verstehen der Gnadenoffenbarung abhänge, aber ebenso stark wird betont, nur der christliche Glaube verstehe das Gesetz in seiner Tragweite, nur er vermöge es zu erfüllen. Das sind Gedanken, die sich durch alle drei Hauptstücke ziehen. Diese unzweifelhaft echten Luthergedanken haben sich auch durchgesetzt. In befremdlicher Unkenntnis befindet sich übrigens Gottschick, wenn er behauptet, Glaube und timor filialis stünde bei Luther in Gegensatz zu einander, und von der Scheu, Gott durch Übertreten seiner Gebote zu beleidigen, sagt, dies sei die höchste Stufe der katholischen Laienfrömmigkeit, s. a. a. O. Ebenso ist es ganz unrichtig, wenn behauptet wird, Luther habe infolge von Erfahrungen, die er als Visitator gemacht habe, seine Lehre von der Buße geändert, s. a. a. O. 26. Gottschick hat anscheinend den Unterricht der Visitatoren nicht gekannt, der ausdrücklich den eigentlichen Unterricht in den zehn Geboten nach dem über den Glauben erteilten Unterricht will stattfinden lassen.

Mit Gottschick im wesentlichen übereinstimmend haben sich Reischle, s. Z. Th. K. 1896, 3—6, und Achelis, s. Der Dekalog als katechetisches Lehrstück (1905) und Lehrbuch der prakt. Theologie, 2. Bd., 2. Aufl., § 230, ausgesprochen.

Wiewohl er nur in etlichen kurzen Buchbesprechungen seine Ansicht dargelegt hat, muß ich doch bei dem Gewicht, das ein vom Verfasser des Werkes „Die sittliche Triebkraft des Glaubens“ abgegebenes Votum besitzt, und bei der Schärfe, in der D. K. Thieme sich gegen meine Ansicht erklärt hat, auf seine Meinung eingehen.

Bereits 1898 hat er in der Besprechung eines Aufsatzes von Ferd. Hörschelmann in den A. v. Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmeten Abhandlungen, 1898, 94. 112, über das Thema „Zur Behandlung des Katechismus im Religionsunterricht" hier noch in recht vorsichtiger Form ausgesprochen, man dürfe zur Erklärung der Stellung, welche der Dekalog im Katechismus einnehme, es „einmal mit dem usus legis politicus versuchen". Praktische, pädagogische Gründe sollen Luther dazu veranlaßt haben, hier in erster Linie an das junge Volk, das Gesinde, den gemeinen groben Mann zu denken. Die Gebote sollen getrieben werden unter nachdrücklichem Hinweis auf Gottes Strafe und seinen Segen. Die so geforderte Gottesfurcht und Gottesliebe wird als „minderwertig" bezeichnet, es wird für den Volkspädagogen das Recht in Anspruch genommen, davon ganz abzusehen, ideale Gesinnung zu fordern, s. Theol. Literaturblatt 1898, Nr. 39. Diese Gedanken hat er neuerdings wiederholt bei Besprechung der von mir entwickelten Gedanken über Luthers Auslegung des ersten Gebots im N. Sächs. Kirchenblatt, 1917, Nr. 3 und 13 vgl. Nr. 10 und Nr. 21. Luther, so sagt D. Thieme, sei im ersten Hauptstück auf den Standpunkt der Moralitätsreligion getreten. Er hat sogar behaupten können, die Stimmung, in der Luther das erste Hauptstück im Kleinen Katechismus geschrieben habe, bezeichne das mehrfach von ihm gebrauchte Sprichwort: „Den Narren muß man mit dem Kolben lausen." Luther hat aber dies Sprichwort zur Bezeichnung einer Lehrweise gebraucht, die er als für christliche Jugendunterweisung schlechthin unanwendbar bezeichnet hat [1]). Dabei wird es erklärlich, wie D. Thieme mir darin heftig widerspricht, wenn ich von Luther den Inhalt des Dekalogs als Summe aller Weisheit und Quell aller Frömmigkeit bezeichnet finde, aber diese Aussage ist zu oft von ihm gemacht, als daß hier meine Auslegung seiner Worte irgend einem Zweifel unterliegen könnte.

---

1) Vgl über den Gebrauch des Sprichworts bei Luther W. A. X, 2, 250, 5ff.; XXVII, 449, 11; XXVIII, 687, 16 u. 688, 2; XXXI, 2, 475. Dazu X, 2, 514, wo über das anderweitige Vorkommen der Redensart Auskunft gegeben wird.

Es ist einmal der Dekalog in Luthers Tagen und sogar unter seinen Augen nach dem ersten Brauch des Gesetzes ausgelegt, in der Stadtkirche Wittenbergs von Seb. Fröschel, s. Reu, Quellen zur Geschichte des Katechismusunterrichts I. Teil, 2. Bd., 2. Abt., 63—65, aber diesen unglücklichen, soviel ich sehe, nie wiederholten Versuch muß man nur einmal gelesen haben, um zu erkennen, wie das hier Gesagte etwas völlig anderes ist als Luthers Auslegung, die übrigens Fröschel nach einer zweiten Behandlung der zehn Gebote (Sündenlehre) an dritter Stelle bringt. Hier behandelt er Gebot 1 im Sinne des Symbolums, ganz im Sinne des Reformators.

In der Einleitung zur Textausgabe des Großen Katechismus — betreffs anderweitiger Äußerungen zur Sache s. Albrecht, in Lutherana, S. 423 — hat D. Joh. Meyer für die hier in der Einleitung gegebene Auffassung des Dekalogs, die auch nach ihm von der des ersten Gebots abhängt, das Verhältnis des Großen Katechismus zu den im Jahre 1528 gehaltenen Predigten Luthers maßgebend sein lassen. Zugleich hat er als leitenden Gesichtspunkt für die Auslegung geltend gemacht, Luther habe aus volkspädagogischen Gründen, näher infolge davon, daß er als Visitator Einblicke in den Tiefstand sittlichen und religiösen Lebens in den Gemeinden bekommen, sich noch während der Ausarbeitung des Großen Katechismus zu einem Verfahren entschlossen, das „gröber" genannt wird als das, das bei der Anlage des genannten Buches geplant sei. Das ist nun ganz und gar unverständlich, da Luther je und je der Meinung gewesen, das Gesetz müsse dem Evangelium die Wege bahnen. Zudem, die von D. Meyer behauptete „grobe" Art der Auslegung im Katechismus ist von ihm nicht nachgewiesen. Grobkörnig ist Luthers Sprache recht oft, im Großen Katechismus gar nicht einmal in besonderem Maß. Wie könnte er in diesem kirchlichen Lehr- und Bekenntnisbuch wohl eine Methode anwenden wollen, die bei ihm stets betrübende Erinnerungen an seine Jugend wachgerufen hat!

Der Hauptdifferenzpunkt zwischen mir und D. Meyer, der übrigens neuerdings sich meiner Ansicht wesentlich genähert und

den vorwiegenden Verheißungscharakter des ersten Gebots anerkannt hat, s. Monatsschrift für Pastoraltheol. 1917, 357 ff., besteht in der Deutung der Worte, daß wir nach dem ersten Gebot Gott über alles fürchten sollen. Einerseits behauptet er — und das halte ich für einen ersten für ihn verhängnisvollen Irrtum —, daß Luther zwar bis 1524 zwischen timor filialis und timor servilis einen Unterschied mache, seitdem sei die Scheidung von ihm verworfen. Die Scheidung besteht fort, wie ich ihm nachgewiesen habe. Dann träte aber bei seiner Auslegung der höchst verwunderliche Fall ein, daß Luther einen Begriff von Furcht in die Erklärung des ersten Gebots aufgenommen hätte, der diese zum direkten Gegenteil des gleichzeitig geforderten Glaubens macht. Andererseits muß ich von neuem behaupten, daß D. Meyer die Predigt vom 30. November 1528, die Vorlage für die betreffenden Aussagen des Großen Katechismus, unrichtig auslegt. Er verkennt noch immer, daß hier die vom ersten Gebote geforderte Furcht vor Gott zunächst aus Glaube abgeleitet wird. Es wird ausdrücklich gesagt, man soll Gott fürchten, weil er gnädig ist. Das ist eben die kindliche Furcht. Wird auch im weiteren Verlauf dieser Predigt ein scheinbar anderer Furchtbegriff verwandt, so hat dieser doch nur die Möglichkeit eintretenden Gotteszorns zum Korrelat, entfernt sich also durchaus nicht vom Begriff des timor filialis, der die Anerkennung göttlicher Strafgerechtigkeit einschließt.

Es ist in jeder Hinsicht eine Gewaltsamkeit, mit der D. Meyer dem Kleinen Katechismus in seinem Wort „wir sollen Gott über alle Dinge fürchten“ einen Sinn aufnötigt, den die Worte schon deshalb nicht haben können, weil gleichzeitig Furcht, Liebe und Vertrauen gefordert wird. Er ist auch gar nicht darauf eingegangen, daß die Formel, die hier in der Erklärung steht, ihre Geschichte gehabt und in ihr einen festen Sinn gewonnen hatte, ehe sie Luther in seinen Katechismus aufnahm.

D. Meyer, dessen Ansicht die allergrößeste Ähnlichkeit mit der des D. Thieme hat, scheint sich nunmehr derjenigen des D. Albrecht zu nähern. Dieser wende ich mich jetzt zu.

Unter den Herausgebern der ersten Abteilung des 30. Bandes in W. A. hat D. O. Albrecht die Einleitungen zu beiden Kate-

chismen wie die Vorbemerkungen zu ihnen geschrieben; dann hat er in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 32. Jahrgang, 1914, sich noch einmal ausführlich über Luthers Katechismen vernehmen lassen und endlich in dem Lutherhefte der Theol. Studien und Kritiken zum 31. 10. 17 (Sondertitel des Hefts 3/4: Lutherana), S. 421 ff. sich mit mir auseinandergesetzt.

D. Albrecht hat eine viel umfassendere Kenntnis der hier zu verwertenden Lutheraussagen gehabt als die vor ihm genannten Gelehrten, und bei seiner sorgfältigen Art der Auslegung hat er gewiß im ganzen das Rechte getroffen. Meinerseits kann ich ihm bezeugen, was er mir bezeugt, daß zwischen uns eine recht weitgehende Übereinstimmung der Ansicht vorliegt, was um so mehr sagen will, als wir unabhängig von einander gearbeitet haben. Mein erstes sich mit dem Katechismus beschäftigendes Buch habe ich verfaßt, ehe W. A. XXX, 1 erschienen oder doch mir bekannt geworden war. Wieviel Problematisches in D. Albrechts Katechismuserklärung enthalten ist, haben erst die neueren Verhandlungen an den Tag gebracht, und wenn er hier meinem Bemühungen selbstlos einiges Verdienst zuerkennt, so will ich ihm auch an dieser Stelle dafür gedankt haben.

Um so mehr bedaure ich, daß, soviel ich sehe, überall, wo Verschiedenheiten der Ansichten auftauchen, D. Albrecht sich ablehnend ausspricht, ohne mich überzeugen zu können. Es handelt sich besonders um zwei Punkte, bei denen ich meinerseits glaube, stichhaltige Gründe für meine Meinung ihm gegenüber geltend machen zu können. Ich hoffe, hier durch Raummangel zu äußerster Kürze genötigt, bald ausführlicher hierüber mich aussprechen zu dürfen.

a) D. Albrecht glaubt, im ersten Gebot sei von der Buße die Rede, ich bin nicht dieser Meinung. Das erste Gebot handelt nach Luther von der Rechtfertigung. Das Eingangswort ist das Rechtfertigungsurteil, die promissio κατ᾽ ἐξοχήν; aus ihm ergibt sich — ich führe hernach das Lutherwort an — der cultus dei in Furcht, Liebe und Vertrauen, von Luther als die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, bezeichnet und auch von ihm als die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Urstande benannt. Es sind die

von Luther als novi motus bezeichneten ersten Regungen des Glaubens. Aus ihnen geht spontan das Christenleben hervor. Das erste Hauptstück ist deshalb nur in uneigentlichem Sinne Gesetz, in Wirklichkeit ist es Evangelium, woraus sich Luthers Aussage über das erste Gebot erklärt, dies praeceptum sei promissio, diese promissio sei praeceptum. Das könnte von allen Geboten gesagt werden, denn alle Gebote fließen aus dem ersten wie Wasser aus der Quelle, hängen mit ihm zusammen wie Glieder mit dem Haupt.

Unbedingt gebe ich zu, daß Luther mit diesem neutestamentlich umgestalteten — welche Freiheiten hat er sich genommen! — Dekalog ganz in der Weise, wie er vom Gesetz lehrt, verfahren und also Buße predigen kann, ja er hat sich mit seiner Auslegung des Dekalogs im ersten Gebot dazu erst die Möglichkeit geschaffen.

Hiermit stimmt nun D. Albrecht insofern nicht überein, als er nicht annimmt, daß es sich um die novi motus im ersten Gebot handle, die im donum spiritus mit der Rechtfertigung wirksam werden, sondern um den Bußvorgang, der seinen Ausgang nehme von der Furcht vor Gottes Zorn.

In der Sache wird ihm niemand widersprechen wollen, aber im Katechismus steht doch von der Buße kein Wort, abgesehen von dem in der vierten Tauffrage.

D. Albrecht weist mich zugleich auf die erste der 95 Thesen hin. Er hat aber hier nicht hervorgehoben — ich glaube auch, nicht beachtet —, daß er an der ersten Stelle nur die Hälfte der Aussage anführt; die tägliche Reue und Buße ist doch, was sie sein soll, erst dann, wenn sie zum täglichen Hervorkommen und Auferstehen des neuen Menschen führt, und nicht anders kann die erste These Luthers verstanden werden. Der neue Mensch trägt aber nach Luther das Bild Gottes an sich, d. h. er fürchtet Gott über alles, er liebet ihn über alles, er vertraut ihm über alles.

Was D. Albrecht sagt, trägt durchaus den Typus der Lehrweise Melanchthons. Ich glaube nicht, daß er Kenntnis von diesem charakteristischen Unterschiede zwischen Luthers und Me-

landhthons Lehrweise hat, auch nicht, daß ihm, was ich darüber erörtert habe, s. Lutherana 423, bekannt geworden, sonst würde er auf diese Tatsache hingewiesen haben. Der Unterricht der Visitatoren unterscheidet sich von Luther auf diesem Punkte in ganz auffallender Weise. Hier geht eine Behandlung des Dekalogs zur Erweckung von Buße einer zweiten voran, die die Rechtfertigung zur Voraussetzung hat und die Buße also als geschehen ansieht. Ich muß nun behaupten, bin auch bisher noch auf keinen Widerspruch hierbei gestoßen: Luther hat im Katechismus nach der zweiten Weise den Dekalog ausgelegt.

b) Dann ergibt sich leicht, wie die Differenz entstanden ist, die zwischen uns in betreff des Furchtbegriffs besteht. D. Albrecht hat immer den durch das Gesetz in seinem zweiten Brauch gewirkten timor poenae vor Augen, ich den timor dei, der zum cultus dei in erster Linie gehört und von Luther wie Melanchthon als Ergebnis des Glaubens angesehen, als reverentia benannt und als kindliche Furcht bezeichnet wird. Wie alter Mensch und neuer Mensch verhalten sich diese beiden Begriffe zueinander. Der timor poenae ist das böse Gewissen, das, wo es nicht durch den Glauben überwunden wird, zur Verzweiflung, d. i. zur Idololatrie führt. Hieraus erklären sich Luthers heftige Worte gegen die, die von einem deus iratus reden.

Wenn nun auch der timor poenae wegen der fortdauernden Sünde beständig neu auftritt, und ihm immerhin erwünschte Wirkung zugeschrieben werden kann, weil in ihm das Gesetz seine pädagogische Wirkung ausübt, so kann er doch nicht das Gottgewollte dauernd sein, der Glaube wirkt auf ihn ein und diese Wirkung nach erfolgter mixtura nennt Luther mitigare, temperare, absorbere; ein dulcescere des timor tritt nun ein, das den timor kein Angstgefühl mehr bleiben läßt.

Die Einzelheiten, die D. Albrecht beanstandet hat, kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht besprechen, ich hoffe es an anderer Stelle zu können. Nur betreffs der Glossen zum Dekalog sei Folgendes erwähnt. W. A. XXX, 2, 358 u. Lutherana, 431 ff.

1. Die Sache hat in meinen Augen nicht erhebliche Wichtigkeit, da sich, was hier steht, anderweitig belegen läßt.

2. Die Hauptsache enthält der erste Satz.
3. Die Eingangsworte hat Luther oft erstes Gebot genannt. Aus der promissio als solcher folgt von selbst das praeceptum, daß man es glaube. Das ist ein bei Luther oft und an bedeutsamen Stellen vorkommender Gedanke. „Seltsame Logik" ist es also keineswegs, daß das erste Gebot deshalb „eigentlich" in den Worten anerkannt wird, in welchen gar nichts „geboten wird", gar nichts als das, was selbstverständlich ist, nämlich der Glaube.
4. Das Verbot ins Positive übertragen, ist gleichen Inhalts wie das Eingangswort.
5. D. Albrecht hat übersehen, daß bei seiner Auffassung etwas zum „eigentlichen" Gebot gehört, was Luther unmöglich dazu rechnen kann, nämlich das Bilderverbot.
6. Er kann nur zu seiner Deutung gelangen, indem er Luther einen starken Konstruktionsfehler zuschreibt.

Endlich sei noch erwähnt, daß D. Albrecht die von D. Thieme und D. Meyer geäußerte Ansicht ablehnt.

Die eigene Ansicht kann ich hier nur kurz skizzieren. Mehr zu geben, ist nicht möglich, auch nicht nötig, da dies teils zu einem Wiederholen, teils zu einem Vorgreifen führen würde.

D. Albrechts Bemerkung, die mich an die starke Spannung zwischen praeceptum und promissio erinnert, s. Lutherana 432, bezeichnet denjenigen Punkt unserer Meinungsverschiedenheit, von dem ich hier am geeignetsten den Ausgang nehme. Nicht allein die These Luthers: primum praeceptum est promissio, s. W.A. XXX, 2, 663, 37, beweist das, vielmehr durchzieht dieser Gedanke, daß im ersten Gebot Evangelium sei, nahezu alle einschlagenden Aussagen Luthers, und auch die Auslegung der Katechismen ist von ihm beherrscht. Hier mir Pedanterie zum Vorwurf machen zu wollen, s. Lutherana 442, dürfte denn doch mehr als gewagt sein. Nicht allein das Gebot kann Verheißung sein, sogar die Drohung wird oft so angesehen, ja Gott droht seinen Zorn denen an, die sich vor seinem Zorne fürchten. Sehr deutlich wird diese im Katechismus ausgesprochene Wahrheit im dritten Hauptstück in der Vorrede wie im Beschluß. Hier ist Drohen

und Gebieten nichts anderes als Locken, daß wir glauben sollen, also promissio.

In seinen Bemerkungen über die Rechtfertigung a. a. O. bezeichnet Luther das erste Gebot an erster Stelle als denjenigen Punkt im Katechismus, wo von der Rechtfertigung die Rede sei. Man kann hierbei an die Worte denken, die von der Erlösung aus Ägypten reden und die Luther immer auf die Erlösung durch Christus umgedeutet hat. Richtiger wird das Eingangswort — und hierin wird es erst verständlich, welche ungemeine Wichtigkeit Luther diesem Worte beilegt — als Rechtfertigungsurteil Gottes, als die Gnadenzusage κατ' ἐξοχήν verstanden, s. XL, 1, 224, 11.

Integrierender Bestandteil der Rechtfertigung ist für Luther nun das donum spiritus. Des Geistes erste Wirkungen sind aber Furcht, Liebe und Vertrauen, s. XL, 1, 540, 30. Genau so beschreibt Melanchthon in den Loci den Rechtfertigungsvorgang im Zusammenhang mit dem ersten Gebot. D. Albrecht hätte doch nicht so einfach über diese Tatsache hinweggehen dürfen, wie er es a. a. O. 443 tut, sie ist für die Auslegung von größester Bedeutung, allerdings läßt sich seine Ansicht mit ihr nicht vereinen. Luther nennt diese Stücke, die ihm, wie wiederum ganz ohne Grund und ohne auch nur versuchte Begründung mir bestritten wird, eine innere Einheit sind, s. XIV, 639 und XLIII, 232, 7: die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, s. XIV, 618 und XXVIII, 663. Diese aber gilt auch als cultus dei, als Gottesdienst im Geist, welchen Kultus, der den Gegenstand des ersten Gebots als solchen bildet — und dies ist wiederum meinen Kritikern entgangen —, Luther im ausgesprochenen Gegensatz zum Verbot: „Du sollst nicht andere Götter haben neben mir" aus dem Eingangswort ableitet, s. XVIII, 69, 16 ff., ein unwidersprechlicher Beweis dafür, daß eben diese Worte ihm das „eigentliche" Gebot sind. Er hat uns ganz in Übereinstimmung hiermit das erste Gebot als justitia passiva beschrieben: Moses, so erklärt er in der Vorlesung über Jesaias, also in der Zeit, in der die Katechismen entstanden sind, lehre im Dekalog dasselbe Verständnis, wie er es gegen die justitiarii geltend mache. Non statuit vivendi praecepta nisi prius praecepta tria priora bene doceat,

ex quorum cognitione omnia externa alia praecepta promanant.... Ante πολιτίαν et economiam ... primo incipiunt in fide ad deum. Der Glaube der Gegner sei Götzendienst, ein formare deum, der Glaube an die Vergebung aus Gnaden dagegen ein formari a deo, s. XXXI, 2, 346. Er hat endlich unmittelbar nach Veröffentlichung der Katechismen und vor derselben Gemeinde, der er die Katechismuspredigten gehalten, erklärt, diesen Zusammenhang von Rechtfertigung und erstem Gebot habe er dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er jedes weitere Gebot mit dem Anklang ans erste habe beginnen lassen. Er hat also den im Sermon von den guten Werken durchgeführten Gedanken festgehalten, s. XXVIII, 663. Danach ist es aber der Heilsglaube — im Unterricht der Visitatoren wird ausdrücklich die fides generalis zum Ausgang genommen —, den Luther in seinen drei Wesensmomenten benennt als Furcht, Liebe und Vertrauen, ihn als rechte Erfüllung, als cultus dei ansehend. Jede Spannung von praeceptum und promissio hört hier auf, das facere ist Luther ein credere, das credere ein facere, das gute Werk fides incarnata.

Daß das erste Gebot nur uneigentlich Gebot heißen kann, in Wahrheit aber promissio ist, ja promissio promissionum und evangelium, Christum complectens, kann nicht mit dem billigen Einwande abgetan werden, dann sei es ja ein lucus a non lucendo. Das ist es in der Tat, wenn man seinen Namen pressen will. Aber es ist bei diesem Einwand ganz übersehen, daß der Name „Gebot" hier lediglich als Titel in Betracht kommt, so daß das Wort so zu verstehen ist: „Das, was wir als erstes Gebot zu benennen pflegen." Der Verheißungscharakter des Gebotes, wonach natürlich geboten ist, daß man dieser Verheißung glaube, tritt bei Luther viel häufiger und viel stärker zutage, als das auf der Gegenseite zugegeben wird. Ich führe nur das Wichtigste an.

Sehr häufig finden wir diesen Charakter betont und das erste Gebot als promissio erfaßt in den Predigten über das Deuteronomium von 1529, s. XXVIII, 566, 24; 616, 22; 627, 21; 657, 21; 698, 19; 722, 19; 723, 33; 727, 13; 735, 18; 749, 19;

751, 26; 762, 35 und oft. Höchst lehrreich ist ferner eine Predigt über die Erweckung des Töchterleins des Jairus. Luther predigt zugleich über das erste Gebot. Dem Vater legt er die Bitte an den Herrn in den Mund: „Erfülle mir dein erstes Gebot" und als Zweck des Wunders stellt er hin zu zeigen, daß sein erstes Gebot wahr sei, s. XXXVI, 347. Vgl. XXXVII, 562 f., wo gleichfalls der Glaube an die Verheißung: ich bin dein Gott, im Sinne des christlichen Heilsglaubens als Erfüllung des ersten Gebotes gilt. Der Schächer am Kreuz steht im Glauben des ersten Gebotes, s. XXVIII, 673, 20 ff., vgl. XXX, 1, 11, 4. Alle drei Artikel des Symbolums weist Luther im ersten Gebote nach, ja Joh. 3, 16 findet er hier nach dem Inhalt ausgesprochen. Er hat uns noch deutlicher dazu geholfen, den spezifischen Sinn des ersten Gebotes in seiner Auffassung klar zu erkennen in seinen bisher noch gar nicht in dieser Hinsicht beachteten Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens (1531—1533). Hier verfolgt Luther den Gedanken — es ist ein Katechismusgedanke, den er im Großen Katechismus schon ausgesprochen hatte —, daß sich alle Psalmen mit Geboten und Bitten in Verbindung setzen ließen, s. XXXVIII, 9 ff. Da tritt uns nun die zunächst überraschende, nach dem Vorstehenden aber recht verständliche Tatsache entgegen, daß alles von ihm messianisch Gedeutete ins erste Gebot verwiesen wird „da sich Gott verheißt unser Gott zu sein", s. z. B. a. a. O. 18, 34; 19, 8; 20, 34 vgl. namentlich die Bemerkung zu Ps. 22: „Er gehöret in das erste Gebot, denn er neuen Gottesdienst verkündet."

Nun kommt weiter in Betracht: Luther hat die Trias „Glaube, Liebe, Furcht" der Tradition entnommen. Geffcken hat geglaubt, sie bei Wicliff aufgespürt zu haben. Ich habe eine viel frühere Erwähnung nachgewiesen. Hier möchte ich noch auf die sich bei Thomas v. Aq. findende Trias hingewiesen haben, die er zur Erklärung der drei ersten Gebote gebraucht: fidelitas, reverentia, famulatus, die gleichen Inhalt hat, s. 1. 2. qu. 100, art. 5, vgl. Joh. Gerhard, Loci theol., ed. Preuß, t. III, p. 25. Luther hat aber noch eine zweite und eigene Formel, wie ich zuerst aufgewiesen habe, und ich kann nicht umhin, nochmals auf ihre

große Bedeutung hinzuweisen. Von D. Albrecht wird sie in einer kurzen Anmerkung erwähnt. Sie ist aber einer eingehenderen Würdigung wert, als die sie hier findet, s. Lutherana 457. Luther erklärt, die Summa der Gebotserfüllung sei, Gott fürchten am guten Tage und ihm vertrauen am bösen Tage. Ich habe die Vermutung ausgesprochen, Luther lasse sich von der Lehre des Aristoteles leiten, nach der die Tugend ein Mittleres sei, wenn er hier erkläre, der Fromme müsse die Mittelstraße gehen. Ich bin jetzt in der glücklichen Lage, nachweisen zu können, daß die Vermutung eine richtige gewesen. Die Mitte zwischen praesumtio und desperatio, also die Einheit von Furcht und Vertrauen, wie sie tatsächlich im Heilsglauben gegeben ist, bezeichnet Luther unter deutlicher Berufung auf Aristoteles in einer hochwichtigen Stelle als das Bewußtsein des Gerechtfertigten, s. XL, 2, 469, 34 ff. Vgl. den Sonderaufsatz hernach in diesem Heft. Da nun aber zwischen dieser zweigliedrigen Erklärung und der dreigliedrigen kein sachlicher Unterschied bestehen kann, und in der zweigliedrigen der Furchtbegriff vom Glaubensbegriff aufgenommen wird, so kann auch in der dreigliedrigen Formel unmöglich ein anderer Begriff von Furcht vorliegen. Noch stärker ist der Beweis, den ich dem Umstande entnehme, daß Furcht, Liebe und Vertrauen das Ebenbild Gottes im Urstande des Menschen nach Luther bezeichnet, und daß er das ewige Leben sich nicht anders vorstellen kann als sich betätigend durch vollkommene Gebotserfüllung in Furcht, Liebe und Vertrauen. Wenn er aber so den cultus dei beschreibt mit vollständigem Absehen von der Sünde, so folgt, daß D. Albrechts Erklärung des ersten Gebots als Schilderung des Bußvorganges versagt, er hat das wichtigste Problem des Katechismus mit seiner Deutung verdeckt, aber nicht gelöst. Meiner Forderung, man möge sich mit Luthers Aussagen über Gottes Zorn auseinandersetzen, ist auch D. Albrecht nicht nachgekommen. Er widerspricht, aber widerlegt nicht, s. Lutherana 469 ff. Luther erkennt nicht an, daß der Zorn in Gott etwas Objektives sei. Dafür habe ich unwiderleglichen Beweis erbracht. Seine Ansicht ist aber gar nicht auffallend. Er übernimmt sie aus der Scholastik, s. Thomas v. Aq. I, 73, von

dieser hat sich auch Joh. Gerhard bestimmen lassen, der so wenig als Luther einen Zorn Gottes im eigentlichen Sinn anerkennt, s. a. a. O. II, § 238. Was D. Albrecht gegen mich meint geltend machen zu können, Lutherana 459 ff., hat gar keine beweisende Kraft, weil es sich in den angeführten Stellen ausnahmslos um das opus dei alienum, doch wohl auch nach D. Albrechts Meinung, handelt. Dann steht aber die Liebe hinter dem Zorn, wie der Glaube hinter der Furcht. Behandelt man aber den Zorn Gottes als selbständige Größe neben der Liebe, so kann man dem Vorwurf Luthers nicht entgehen, man sei manichäischen Gedanken verfallen.

Im ersten Hauptstück haben wir es hiernach nicht mit dem Gesetz im eigentlichen Sinne zu tun, sondern mit dem Ganzen des Christentums. Luther hat im Katechismus genau so gehandelt, wie er dies im großen Kommentar zum Galaterbrief ausspricht, daß man den Dekalog nach dem Symbolum lehren müsse, s. XL, 1, 25 f.

Daß hierzu der Epilog Luthers nicht recht stimmt, habe ich nachdrücklich aussprechen zu müssen geglaubt. Ich wiederhole es und verstärke den Nachdruck, den ich auf diese Erklärung lege. Dieser wird nicht dadurch abgeschwächt, daß man einen Haufen von Selbstverständlichkeiten zusammenträgt, die darauf hinauslaufen, daß Gott richtet und straft, es handelt sich hier um die ganz besondere Frage, ob bei der dargelegten neutestamentlichen Fassung des Dekalogs es noch möglich erscheint, ihm mit dem seinen Abschluß zu geben, was an ihm ganz spezifisch alttestamentlich ist. Luther hat sonst mit den allerstärksten Ausdrücken das bekämpft, was er hier zu sagen scheint. Man mache sich doch nur einmal das Folgende klar: 1. Die von Luther an den Schluß gestellten Worte haben ihre alttestamentliche authentische Interpretation in den Flüchen vom Ebal und in den Segnungen vom Garizim erhalten, s. Deut. 27, 12—28, 68. Ist es uns möglich, in diesem Sinn die Worte auszulegen? 2. Das erste Gebot ist nach Luther auf Christus übertragen. Er sagt: „Ich bin der HErr Dein Gott.“ Würde es uns möglich sein, auch die Worte des Epilogs als seine Worte anzusehen? 3. Der an-

gekündigte Zorn ist dem Sinne nach dasselbe wie das Versagen weiterer Vergebung im Falle der Sünde wider den heiligen Geist. Ist es denkbar, daß von dem, was der Herr von dieser Sünde sagt, nun auch Anwendung gemacht würde auf alle anderen Übertretungen, wie das Luther mit seiner Überschrift über dem Epilog tut? 4. Ist es richtig, heute die im Epilog ausgesprochenen Motive der Jugend zu lehren und morgen ihnen nach Art. 1 zu sagen, es müssen hier ganz andere Triebkräfte, nämlich solche des Glaubens, wirksam werden als diese? 5. Ist nicht dadurch, daß Luther die Drohung als an dieselben gerichtet gelten läßt, welchen die Verheißung gilt, die Drohung derartig verändert gegen den Sinn des Grundtextes, daß nun in der Erklärung Luthers tatsächlich etwas ganz anderes steht als in dem Texte, der doch erklärt werden soll?

Sind das nicht alles Fragen, die denn doch zu dem Urteil führen, daß hier Unstimmigkeiten vorliegen?

Weshalb ich nicht davon Abstand nehmen kann, solange als mir von beachtenswerter Seite Widerspruch entgegengestellt wird, meine Ansicht zu verteidigen, ist in der Überzeugung begründet, daß eine unrichtige Auffassung des ersten Hauptstückes ein Verständnis der Rechtfertigungslehre nicht aufkommen läßt, zugleich aber den Erfolg der christlichen Sittenlehre gefährdet. Machen wir den Übergang vom ersten zum zweiten Hauptstück mit dem Wort des Apostels Röm. 3, 28, so hat es, in diesen Zusammenhang gestellt, einen ganz anderen Sinn bekommen als, in dem es geredet.

Das von mir, wie ich behaupte, nachgewiesene Verständnis Luthers vom ersten Gebot ist das durchaus vorherrschende in der Katechismusliteratur vor und nach Luther, wie eine erneute Durchforschung der großen Sammelwerke von Cohrs und Reu es für mich ergeben haben. Daß Martin Chemnitz und Joh. Gerhard — vielleicht auch andere — den Dekalog im locus de lege behandeln, nicht, wohin er doch nach Luthers Auffassung gehört, im locus de bonis operibus, macht es erklärlich, daß nach und nach sich eine mehr alttestamentliche Auffassung vom Dekalog wieder durchgesetzt hat, die so wenig schon überwunden sein dürfte, daß sie noch als die herrschende anzusprechen ist.

Wer von uns würde heute mit Luther die Bitte um göttliche Erbarmung in die Worte fassen: „Erfülle an mir Dein erstes Gebot?“ So fremd ist uns seine Auffassung geworden [1]).

Nunmehr beabsichtige ich, an der Hand des großen Kommentars zum Galaterbrief und der oben genannten Psalmauslegungen folgende Probleme zu erörtern: 1. Wie wirkt Luthers Lehre vom deus absolutus und deus revelatus auf die Auslegung des ersten Gebots ein? 2. Wie die Lehre vom opus alienum? 3. Wie versteht Luther die Trias: Furcht, Liebe und Vertrauen? 4. Was bedeutet für die Auslegung die Unterscheidung der Versündigung als praesumtio und desperatio? 5. Der Doppelcharakter des Gebots als Gebot im eigentlichen Sinne des Wortes und als promissio, 6. Epilogfragen. 7. Der Glaube als Erfüllung des Gebots. 8. Der Furchtbegriff. 9. Die reliquiae peccati in ihrer Bedeutung für die Auslegung.

1. Quis ... potest eloqui, quanta res sit, aliquem posse certo statuere Deum neque iratum esse neque unquam futurum iratum, sed in aeternum fore faventem et clementem patrem propter Christum? s. XL, 2, 3, 20—4, 12. Diese Befreiung von der Furcht vor Zorn und Strafe, wie sie der Christ dem Erlöser dankt, sieht Luther als das an, worin die Rechtfertigung des Sünders unmittelbar wirksam wird, bzw. nach Gottes Willen wirksam werden soll. Er hat diese Gewißheit göttlicher Gnade stets und mit stärkstem Nachdruck auch auf die Tatsache fortdauernder Sünde bezogen, wie er denn diese fast stets bei seinen häufigen Erörterungen des Rechtfertigungsgedankens erwähnt, um zu sagen, die Rechtfertigung als Begründung des Gnadenstandes sei so gemeint, daß sie zu Glaubensgewißheit berechtige trotz der reliquiae peccati: sive feceris bona opera, non ideo justificaris, sive feceris mala, non ideo damnaris, s. a. a. O. 19, 33 f.

Diese Erkenntnis ist für Luther die spezifisch evangelische.

---

1) S. M. Chemnitz, Loci theol. ed. P. Leyser, pars sec., p. 21 ff.; Joh. Gerhard, Loci theol. Ed. Preuß, tomus III, loc. 12.

Sie unterscheidet sich als solche von der durch Gesetz und Vernunft vermittelten. Hier erscheint Gott als deus absolutus in seiner göttlichen Unbegreiflichkeit und Majestät; seine Macht, seine Weisheit, auch seine Gerechtigkeit, sofern sie Vergeltung übt, erscheint als durch keine erkennbare Regel gebundene Willkür und eine Deutung des Weltverlaufes aus dem Gedanken göttlicher Weltregierung wird unmöglich. Luther hat nun erklärt, auch im Gesetz trete uns Gott als deus absolutus entgegen, hier ist es weniger der Begriff der Unerforschlichkeit als der der Unerträglichkeit, der sich für ihn mit dem Namen deus absolutus verbindet, und der sein besonderes Interesse an dieser Lehre vom deus absolutus und deus revelatus oder involutus klar stellt. Seine Meinung ist: die natürliche Gotteserkenntnis und die, welche in ihm nichts als den Urheber des Sittengesetzes erblickt, bringe es nur zu falscher Religiosität und falscher Sittlichkeit, nämlich, wie wir ihn hiervon noch werden reden hören, zur praesumtio und desperatio, nie zu demütigem Vertrauen, in dem er die normale Beziehung der Seele zu ihrem Schöpfer erkennt, s. XL, 1, 77, 11 ff. Luther meint, wenn er vor den Spekulationen über die Tiefen der Gottheit warnt, keineswegs nnr die zu hoch fliegenden Gedanken der Gelehrten, sondern ebenso oft, ja noch mehr Gedanken des einfachen Christen, der schweren Gedanken nachhängt, wie sie Gottes Zornerweisungen, von denen die Schrift meldet, erwecken können. Wiewohl ihm kaum dabei in Vergessenheit geraten sein kann, daß er selbst vom Furchtmotiv einen sehr weitgehenden Gebrauch gemacht hat, und diese Worte ihn wohl an den Unterricht der Visitatoren erinnert haben können, wo er den hier ausgesprochenen Grundsatz vergessen zu haben scheint, sagt er: speculationes de majestate, de horrendis judiciis dei, quomodo scilicet perdiderit totum mundum diluvio, quomodo deleverit Sodoma etc., periculosae sunt et ad extremum praecipitant homines et in desperationem ac in interitum demergunt, s. a. a. O. 1, 99, 11—20.

Demgegenüber erklärt Luther, die christliche Theologie habe es nur mit demjenigen Gottesbegriff zu tun, welcher sich aus der christlichen Offenbarung ergebe. Das aus dem Lied „Ein feste Burg" bekannte Wort „es ist kein andrer Gott" wird unter Hin-

weis auf das erste Gebot auf Christus bezogen, er ist der incarnatus et humanus deus, s. a. a. O. 1, 78, 25 f. vgl. 2, 256, 20 f. Christus die Gottheit nicht zugestehen wollen, heißt für Luther Gott leugnen, s. a. a. O. 2, 592, 17. Auf ihn ist nunmehr das erste Gebot übertragen. Loco veteris cultus, sagt Luther in der Vorlesung über Ps. 45, 12 (1532) ... instituit hic alium novum cultum et transfert primum praeceptum in numeris et syllabis in hunc regem. Quicunque hunc regem colit, ille solus implet primum praeceptum et nemo alius, s. a. a. O. 2, 594, 20 ff. Est ergo nunc cultus Dei ... adorare hunc regem h. e. apprehendere et credere hunc regem esse filium dei pro nobis passum et resuscitatum, deinde agnoscere eum in timore et accipere verbum ejus et credere et omnia in fide ejus operari in gloriam ipsius, ut fiant omnia, sicut Paulus ait, in nomine Jesu, a. a. O. 2, 595, 20 ff.

Der Glaube soll aber auch nicht die erhöhte Person des Mittlers zu einer speculatio majestatis machen nach der Weise der spiritus phanatici, s. XL, 1, 77 ff., sondern sich allein an die menschliche Erscheinung Christi halten. Hier allein findet Luther denjenigen Gottesbegriff sicher gestellt, bei dem die Möglichkeit einer solchen Gemeinschaft der Seele mit Gott gegeben ist, daß sie hier vor den Extremen der Versündigung, der desperatio und praesumtio, bewahrt bleibt. Hier allein gibt es die Möglichkeit, nicht allein Gott in seiner Güte und Liebe zu erkennen, sondern hier ist auch alles andere, was, außer Verbindung mit diesem Gedanken stehend, der Religion gefährlich werden könnte, durch die Verbindung mit ihm in ein solches Licht gerückt, daß es nun auch an seinem Teil dem Glauben zu beseligender Erkenntnis wird; jetzt redet Luther von der majestas dei dulcificata et tuo captui attemperata, s. a. a. O. 1, 79, 18 f. Christus als wahrer Gott verkündet und schafft Frieden und bekundet darin die Ehre des Schöpfers aller Dinge. Dies anerkennen, daß der Frieden im Gewissen allein Christi und darum Gottes Gabe sei, heißt Christus wie Gott die ihnen zukommende Ehre geben, wie unter unverkennbarer, wenn auch nicht ausgesprochener Bezugnahme auf das erste Gebot gesagt wird, s. a. a. O. 1, 81, 14. 22. Hier

hört nun beides auf, error und pavor, s. a. a. O. 1, 80, 13; der Irrtum, sofern jetzt die rechte Gotteserkenntnis möglich geworden ist, mit der zugleich die rechte Selbsterkenntnis, das rechte Weltverständnis und auch das rechte Verstehen des sündigen Wesens in der Welt gegeben ist, die Furcht aber, sofern diese nun der Freude und dem Frieden weicht, s. a. a. O. 1, 93, 25 ff. Wo christlicher Glaube ist, da gilt: perit universa facies irae, cessat pavor, tremor etc., nec apparet alius Deus nisi misericors, qui proprio filio suo non pepercit, s. a. a. O. 1, 99, 14 ff.

Diese Erkenntnis ist dem unter dem Gesetz Stehenden verschlossen. Hier wird Gott nicht als Vater und darum auch nicht in seiner göttlichen Wesenheit, seiner Divinität, erkannt; hier erscheint er als tortor, hostis, tyrannus, s. a. a. O. 2, 594, 17 f. Luther aber weiß, daß diese Gedanken, wie das Gesetz sie weckt, als Angstgefühle (sensus peccati, tristitiae, desperationis etc.) das Herz unablässig in Unruhe halten, wogegen er dann nur raten kann, man möge nicht durch sein Fühlen sich leiten lassen, und auf seine Lehre, objektiv gäbe es in Gott gar keinen Zorn — s. oben — zurückgeht: etiamsi sentiam me prorsus oppressum et absorptum peccato et judicem Deum aversum et iratum, tamen re ipsa hoc non verum est, nisi quia sensus meus ita judicat, s. a. a. O. 2, 30, 30 — 31, 24. Dagegen ist der Gedanke, Gott sei eitel Liebe und Barmherzigkeit, an sich wahr: haec certa et vera est cognitio dei et divina persuasio, quae non fallit, sed depingit ipsissimum deum certa forma, extra quam non est deus, s. a. a. O. 1, 602, 22 bis 603, 13 und besonders 1, 369, 13 — 25. Mehrfach schon ist uns die sich von selbst ergebende Verbindung dieser Gedanken mit dem ersten Gebote entgegengetreten. Ganz ausdrücklich liegt sie vor in der Erklärung der Worte Gal. 4, 8 ff., der schon der zuletzt erwähnte Ausspruch angehörte, s. 1, 606, 18 ff. Die Rückkehr der Galater zu den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sieht Luther als Rückkehr zum cultus idolorum an, s. 1, 601, 35, weil, sobald man Gott nicht in Christus ansehen will, nichts anderes bleibt als merus error, hypocrisis, impietas, idololatria, s. 1, 602, 15 ff. Es gibt nichts Mittleres zwischen der Erkenntnis

Christi und dem Götzendienst der Werkerei, s. 1, 603, 30. Türken und Papisten sind gleich weit von der Wahrheit entfernt, s. 1, 604, 16 ff. Alle sind Götzendiener, s. 1, 607, 16 f. Was Luther Idololatrie nennt, leitet er aus der natürlichen Gotteserkenntnis und der Tatsache ab, daß diese nicht eine Kenntnis seines Willens vermittle. Hinc, quod homines tenuerunt ..: Deus est, nata est omnis idololatria, quae sine cognitione divinitatis ignota fuisset in mundo. Quia vero homines hanc naturalem cognitionem de deo habebant, conceperunt extra et contra verbum vanas et impias de deo cogitationes, quas amplexi sunt tanquam ipsam veritatem illisque deum finxerunt aliter, quam natura est ... Ideo qui sine verbo deum colere aut ei servire vult ..., non vero deo, sed ei, „qui natura deus non est", servit ... Extra Christum enim nihil est nisi mera idololatria, idolum et falsum figmentum de deo, sive vocetur lex Mosi, sive lex Papae, sive Alcoranus Turcae etc., s. 1, 608, 22—609, 21.

Die Lehre von Gott als dem deus involutus steht bei Luther im Zusammenhange mit seiner Lehre vom „Zeichen". Im großen Kommentar ad Gal., s. 1, 65, 19 ff., kommt er bei den Worten Gal. 1, 1 auf diese verwandte Lehre zu sprechen, indem er sagt: non dicit: per deum, qui creavit coelum et terram, qui est angelorum, qui jussit Abraham egredi e terra sua, qui misit Mosen ad Pharaonem, qui eduxit Israel ex Aegypto. Mit dem letzten Wort hat er das Zeichen genannt, unter welchem Gott im Dekaloge sich zu erkennen gegeben hat als deus involutus. In der ausführlichsten Auslegung des Dekalogs, derjenigen, welche seine Exoduspredigten enthalten, hat er dargelegt, wie es Gottes Weise sei, „durchs Zeichen" zu reden, damit der Mensch nicht auf selbsterwählten Gottesdienst verfalle. Das alttestamentliche Zeichen sei die im ersten Gebot genannte Erlösung aus Ägypten, das neutestamentliche die Erlösung durchs Kreuz Christi. Damit wird der zweite Artikel des Symbolums ins erste Gebot aufgenommen, s. XVI, 424 ff., ein Gedanke, der in gleicher Fassung in den Predigten über das Deuteronomium vorliegt, wie er auch sonst oft wiederkehrt, s. XXVIII, 596—602. 609—614. Nur bei dieser Auffassung vom ersten Gebot kann Luther sagen,

es sei das Hauptstück des Christentums, der Brunn des Glaubens, alles Verstandes, aller Weisheit, aller Erkenntnis, aller Gesetze und alles dessen, was gut ist, s. a. a. O. 1, 601, 10ff.

Die Frage ist nun die, ob im ersten Hauptstück der Katechismen Luthers der Gottesbegriff der ist, wonach Gott deus involutus, nicht deus absolutus ist. Will man dies etwa nach XXX, 1, 192, 17 ff. entscheiden, so ist zu sagen, das erste Hauptstück rede vom deus absolutus, dem zürnenden Richter; aber das würde ein folgenschweres Mißverständnis sein. Luther hat sowohl im Großen wie im Kleinen Katechismus es deutlich genug gemacht, daß hier schon im ersten Hauptstück alles auf Verheißung basiert sei, s. bes. a. a. O. 133, 9. 16. Luther hätte dies deutlicher hervortreten lassen können, aber uns mag es genügen, daß ihn alle Zeitgenossen richtig verstanden haben. Möglich ist, daß der doppelte Gebrauch des Dekalogs in und außerhalb der Beichte, für den eine bestimmter evangelische Fassung vielleicht unbequem erscheinen konnte, hier eingewirkt hat. Daß im einen wie im andern Fall unterschiedlich zu verfahren sei, dessen ist Luther sich durchaus bewußt gewesen In confessione, sagt er, s. XI, 51, 30, in den Katechismuspredigten vom Jahre 1523, oportet, ut a supremo incipias ,— da soll zunächst von Gottes Zorn die Rede sein —, in instructione a Christi humana natura. Diese Bemerkung dürfte für manches aufklärend wirken können. Das erste Wort des Dekalogs: „Ich bin der HErr, Dein Gott", ist auch im Dekalog der Katechismen Rede des deus involutus. Daraus aber ergibt sich vieles andere ganz von selbst, denn dieser Gottesbegriff hat nur innerhalb der christlichen Offenbarung sein Recht, ist Bestandteil des Evangeliums, Quelle und Haupt desselben, wie Luther sagt, sein schlagendes Herz.

2. Wir erinnern uns, wie Luther den Gegensatz der beiden Begriffe deus absolutus und deus revelatus auf eine Einheit zurückführt, indem er den zweiten Begriff so deutet, daß er ihm zwar allein objektive Wahrheit zuerkennt, aber zugleich ihn doch so faßt, daß alles das in ihn aufgenommen wird, was der erste Begriff an relativer Wahrheit enthält. Das besagt nun: das

göttliche Wesen ist als Liebe gedacht, und alles das, was zunächst nicht als Liebe erscheint oder gar die Gestalt ihres Gegenteils annimmt, muß dennoch als Liebe gedeutet werden. Dieses Deuten ist die spezifische Kraft und Weisheit des Glaubens. Das ist der Sinn der Lehre Luthers von Gottes doppeltem Werk. Er unterscheidet es als opus alienum und opus suum nach Jes. 28, 21. Diese Bezeichnungen verhalten sich ähnlich zueinander wie die vorerwähnten beiden Gottesbegriffe. Luther will sagen, daß man im opus alienum Gott nur dann erkennen werde, wenn man ihn im opus suum erkannt habe. Wenn man ihn aber lediglich nach dem opus alienum beurteile, so gerate man in dieselbe Gefahr, der die erliegen, die sich nur an den deus absolutus halten. Es handelt sich stets um den Gedanken, daß Gott zürnender Richter sei. Wer Gott so ansieht, dem ist er das auch, so z. B. XXXVII, 455, ein sehr oft, auch im Katechismus wiederkehrender Gedanke. Ich halte es für das Hauptproblem in der theologischen Beurteilung der Katechismen Luthers, wie sich der Satz: wir sollen uns fürchten vor seinem Zorn, zu den drei anderen Aussagen verhalte, welche in der Furcht vor Gottes Zorn schwerste Versündigung, also Idololatrie erkennen lassen, s. XXX, 1, 247, 3 f vgl. 192, 3 ff., 194 (die vermutlich erst 1531 mit der Erklärung der Anrede zum V. U. erfolgte Erweiterung) und 207, 1—6.

Das Gott fremde Werk ist das Ausüben seines Richteramtes, sein eigenes Werk ist die Rechtfertigung des Sünders. Das prinzipielle Auseinanderhalten beider Tätigkeiten hat Luther gelegentlich als Manichäismus bezeichnet, das ausschließliche Betonen der ersteren als eine unchristliche Predigt angesehen, die nur für Mamelucken und Apostaten tauge, wogegen ihm das alleinige Betonen des opus suum der Fehler der Antinomer ist. Auch vom opus alienum will er gepredigt wissen, weil dies die Wegbereitung für das opus suum sei. Eine besonders ansprechende Darlegung dieses Gott eigentlich fremden Werkes enthält schon die Predigt auf den Thomastag von 1516, s. W. A. I, 111 bis 115. Es handelt sich beim opus alienum fast stets um den zweiten Brauch des Gesetzes.

Auffallend ist nun, daß im zweiten Kommentar über den Galaterbrief dieser Gedanke nicht besonders hervortritt. Er liegt unausgesprochen vor, wenn Luther vom Recht der Obrigkeit oder dem des Pädagogen spricht und erklärt, Zorn sei so notwendig wie irgendeine andere Tugend unter der Voraussetzung, daß er aus väterlichem Empfinden hervorgehe, nicht Rache nehmen wolle und nur auf Besserung bedacht sei. Das nennt er bona ira, und sagt: haec ira necessaria et bona et sine ea nihil potest esse sani in regno mundi et ecclesiae. Dieser Zorn wird nicht bloß dem Apostel zugeschrieben, sondern auch Christus und damit Gott, s. a. a. O. 1, 310 f. Das ist der rechte Brauch des Gesetzes, es so ansehen, daß Gott durchs Gesetz zum Evangelium, durch das Medium der Gewissensangst zum Gnadenthron führe, s. 1, 532 f.

Dies wird auch hier mit dem Namen opus alienum und opus suum bezeichnet, s. 1, 488 f. Es ist Gottes Natur, heißt es hier, die Demütigen erhöhen, die Hungrigen sättigen usw. Der Schöpfer aller Dinge schaffe auch das neue Leben aus dem Nichts. Zur Ausrichtung dieses seines naturale et proprium opus müsse aber das Gesetz ein ander Werk tun, nämlich contritio wirken.

Diese Lehre vom doppelten Wirken Gottes hat nun auch für die Auslegung des Katechismus und in erster Linie für die des ersten Gebotes ihre Bedeutung. Luther selbst hat den Worten dieses Gebotes, die vom Zorn Gottes über die, die ihn hassen, reden, die Deutung gegeben, daß hier die Meinung sei, Gottes eigenes Werk sei Wohltun, Zürnen sei ihm fremdes Werk, s. XVI, 459, 28 ff., und daß gerade da, wo man in hoher Anfechtung stehend fühle, was Gottes Zorn über die Sünde sei, in der Selbstbehauptung des Glaubens die denkbar vollkommenste Erfüllung des ersten Gebots anerkannt werden müsse, s. a. a. O. 463, 29 ff. Es wird daher keine andere Erklärung der Katechismusworte „darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn" möglich sein als eine solche, die darauf zurückgeht, daß Gott in seinem Zürnen das opus alienum ausrichte. Sobald aber das opus alienum so angesehen wird, wie wenn es Gottes eigenes

Werk wäre, führt diese Anschauung zur Verzweiflung, da findet denn die Furcht nicht mehr am Glauben Schranke und Halt, ihr Ziel und Ende.

Daß auch im Furchtbegriff, wie er in der Erklärung des ersten Gebots im Kleinen Katechismus enthalten ist, der Gedanke an Gottes Zorn nur so enthalten sein kann, wie er durch diese Lehre vom opus alienum und opus suum limitiert ist, dürfte kaum einem Einwande begegnen. Dann würde aber doch die Furcht durch den Glauben geradeso abgelöst werden, wie das opus alienum durch das opus suum. Wir werden Luther selbst noch diese Schlußfolgerung ziehen sehen. Hier möge das folgende Wort den Beschluß machen: Quando cor sentit, deum esse iratum, tunc statim sequitur idololatria, qua aut persuademus nobis deum esse alium, quam natura est, ... aut plane desperamus, s. 2, 423, 37 ff.

3. Es ist für das Verständnis der Worte, mit denen Luther im Kleinen Katechismus das erste Gebot erklärt hat, von höchstem Gewicht, daß er sich dieser Worte, die er selbst anfänglich neben der Formel „Glaube, Hoffnung, Liebe" gebraucht hat, auch zur Deutung des göttlichen Ebenbildes bedient. Er berichtet im großen Genesiskommentar — es ist darin vielleicht auch der Schlüssel für die Frage gegeben, weshalb Luther die betreffende Änderung im Katechismus hat eintreten lassen —, daß er zunächst geradeso wie zur Erklärung vom ersten Gebot so auch zur Bezeichnung des göttlichen Ebenbildes die Formel „Glaube, Hoffnung, Liebe" angewandt, der anderen „Furcht, Liebe, Vertrauen" jedoch den Vorzug gegeben habe, s. XLII, 46 ff.; 86 f.; 124, 6. 12. 18; 248, 9 ff. Die Furcht vor Gott ist hier Bestandteil der justitia originalis, das Aufhören der Furcht ein Stück der Erbsünde, s. 86, 22; wobei aber doch von einem Fürchten geredet wird, das gerade ein Zeichen der Erbsünde ist, s. 124, 21.

Es muß demnach in dem Begriffe „Furcht Gottes", wo dieser in Verbindung mit Liebe und Vertrauen auftritt, der timor sacer oder filialis gemeint sein, wie ihn der noch nicht in Sünde gefallene Mensch bei voller Einstimmigkeit seines Willens mit

dem Gottes empfindet. Selbst diese Furcht könnte man wohl noch mit dem Gedanken an Gottes Zorn in Verbindung bringen im Hinblick auf die Drohung Gen. 2, 17, aber erstlich hat Luther das nicht getan, und dann wäre die Furcht nur aus dem Gedanken an die Möglichkeit des Zornes entsprungen, und auch nicht im entferntesten Trübung des Glaubens, kein Angstgefühl. Die Rechtfertigung stellt die justitia originalis nun wieder her, s. 248, 20 ff. Daß ohne sie der Mensch es zu rechter Gottesfurcht bringen könne, hat niemand stärker verneint als Melanchthon, der im übrigen doch den Furchtbegriff anders als Luther verwendet, vgl art. 2 der Augustana.

Genau so wie Luther im Genesiskommentar a. a. O. 266, 16. 34 erklärt, die Quelle aller Sünden gegen die zweite Tafel seien die gegen die erste, nämlich non habuisse sapientiam, pietatem, cultum, religionem in speciem optimam, sed fucosam et falsam, hat er auch im Kommentar über den Galaterbrief erklärt, s. 2, 178, 16 ff.: non fuco aut simulatione ullorum operum externorum entstehe das neue Leben, sondern als Werk des heiligen Geistes. Dessen Werk sei es, ein neues geistliches Verstehen und einen neuen Willen zu schaffen, zugleich auch die Kraft zu verleihen, Fleisch und Welt zu überwinden. Das sind die neuen „motus“ und, wo Luther diese Namen nennt, sind es die in der Erklärung des ersten Gebots genannten, die wir bereits als justitia passiva kennen gelernt haben. Von ihnen galt das Wort, der Christ werde von Gott geformt, forme aber Gott nicht selber. Diese novi motus sind es, durch die die Rechtfertigung, die als Urteil Gottes zunächst mutatio verbalis war, jetzt eine mutatio realis wird, s. a. a. O. 2, 179, 11 f. Darin, daß man Gott über alles fürchtet, liebt und ehrt, erkennt Luther das, was er sapientia, pietas, cultus, religio in dem vom ersten Gebot gemeinten Sinne nennt, als verwirklicht an.

Luther erwähnt diese neuen Affekte, in denen das neue Leben Gestalt gewinnt, sehr oft. Exsurgit, sagt er z. B. 1, 540, 30 ff., in baptisatis nova lux et flamma, oriuntur novi et pii affectus, timor, fiducia dei, spes etc., oritur nova voluntas. Hoc tum est proprie, vere et evangelice Christum induere.

Da kann denn doch die an erster Stelle genannte Wirkung des Geistes nichts anderes sein als der timor dei, wie ihn Luther z. B. in seinen Operationes ad psalmos beschrieben hat, s. V, 560. Die Rechtfertigung ist ja vorausgesetzt. Ebensowenig kann an den dritten Brauch des Gesetzes gedacht sein, denn diese Furcht ist ja ein Strahl des vom Geiste entzündeten neuen Lichtes. Wie vorsichtig man aber bei der Deutung dieses Begriffs sein muß, und wie absolut unrichtig es ist, wenn behauptet wird, Luther unterscheide in seiner späteren Theologie nicht mehr zwischen kindlicher und knechtischer Furcht, sieht man aufs deutlichste daran, daß er in der Aufzählung der entgegengesetzten Affekte auch den timor als ersten Affekt genannt hat, s. a. a. O. 1, 578, 20 f. Die drei Begriffe, die Luther auch sonst als so verwandt ansieht, daß er die Namen miteinander vertauschen kann, s. XLIII, 232, 7 ff., kann er auch in die Einheit des Liebesgebots zusammenfassen, s. XL, 1, 606, 21 f, woraus sich dann wiederum ergibt: Diese Furcht kann kein Angstgefühl sein. Derselbe Ausdruck, den Luther sonst für die Trias „Furcht, Liebe und Vertrauen“ gebraucht, daß dies nämlich der vom Gesetz geforderte summus cultus sei, s. 1, 308, 14 f., benennt auch den Glauben, s. 1, 360, 17, und zwar wird der Glaubensbegriff hier wie so oft im Sinne des rechtfertigenden Glaubens gefaßt. Die Vernunft kann Gott nicht fürchten, lieben und vertrauen, sagt Luther, 1, 365, 19 f., und, setzt er hinzu, neque minis neque promissionibus ejus movetur, woraus sich ergibt, daß die fides nicht ausschließlich fides promissionum sei, sondern auch als fides minarum gedacht werden muß; aber da ist diese fides minarum von einer anderen, hier nicht genannten, aber oft erwähnten fides ähnlicher Art, nämlich der unter dem Druck des Gesetzes in seinem zweiten Brauch zustande kommenden geradeso verschieden, wie die hier entstehende Furcht von der Furcht, die auch im Gerechtfertigten bleibt und Bestandteil des göttlichen Ebenbildes ist. Die schwerste Art der Versündigung wider das erste Gebot stellt Luther da fest, wo man durch Werke gerecht werden will, denn Gott habe geboten, se coli fide et timore sui. Wer das Gesetz so halte, halte es nicht und müsse die göttliche Majestät

in allen ihren Verheißungen verleugnen; man sieht, Luther schwebt stets sein Gedanke vor: primum praeceptum est promissio, s. 1, 399, 19—28. Es ist für Luther dasselbe zu sagen: divinas promissiones negare und primum praeceptum negare, s. 1, 404, 26 f. Daher erklärt er rund heraus: qui praeter cultum primi praecepti, qui est timor, fides et dilectio dei, alium cultum ad salutem necessarium docuerint, sunt Antichristi, s. 1, 405, 11 ff. So wird denn die Sünde bestimmt gemäß dieser Thesis, s. 1, 431, 29 ff. und 2, 121, 30 f. Es ist nicht dieselbe menschliche Ehrerbietung gemeint, die nach dem vierten Gebot den Oberen jeden Standes zu erweisen ist, sondern ein spezifisches Gottehren, das in Furcht, Liebe und Vertrauen nach dem ersten Gebot geschieht. Von diesem Dreifachen kann Luther sagen, es sei ein tribuere divinitatem Gott gegenüber, s. 1, 175.

Aus diesen Nachweisungen ergibt sich genau dasselbe wie aus anderen Lutherworten, daß Luther die Trias Furcht, Liebe und Vertrauen in der Erklärung des ersten Gebots als den Anfang des neuen Lebens angesehen haben muß, es ist die erste grundlegende Wirkung des heiligen Geistes, die justitia coram deo justitia passiva, cultus dei. Von der Buße ist hier nicht die Rede, also auch nicht von der Furcht, die zur Rechtfertigung hinleiten soll, nicht von dem, was timor poenae und timor irae heißt.

4. Von dieser prinzipiell das Ganze des Christentums im ersten Gebot erkennenden Auffassung aus — kann er es doch einen Ozean nennen, zu dem alles hin- und von dem alles auch wieder herströmt — erklärt Luther bereits im Jahre 1521 in Grund und Ursach usw, s. VII, 445, 24 ff., dies sei die rechte christliche Lehre, weil der Mensch hier lerne, an sich selbst zu verzweifeln und an Gottes Gnaden sich alles Guten zu vermessen Das Umgekehrte, an Gottes Gnade zu verzweifeln und sich selbst zu vermessen, ist ihm die besondere Form aller Sünde, desperatio und praesumtio, s. XX, 738 f. Die desperatio, sagt er hier, denke, Gott zürne, die praesumtio aber bilde sich ein, er sei gnädig um der Werke willen. Daher die so sehr oft gebrauchte

Formel: credere et timere und die besondere Vorliebe Luthers für ψ 147, 11. Beides darf nicht anders als im Licht dieser Doppelheit der Versündigung — Luther hat in den Tischreden erklärt, Staupitz habe ihn zuerst auf die Wichtigkeit dieser Unterscheidung aufmerksam gemacht, s. II, 667 — verstanden werden, sonst würde aus dem credere wieder eine praesumtio, aus dem timere eine desperatio werden. Die Furcht wird aber a. a. O. ausdrücklich mit der Demut identifiziert.

In praesumtio und desperatio erkennt Luther auch im großen Kommentar zum Galaterbrief die beiden Grundformen der Verletzung des ersten Gebots. Die praesumtio ist geschildert, wenn es hier, s. 1, 404, 27 ff., heißt, die, welche im Gesetz ihre Gerechtigkeit suchten, negierten das erste Gebot und damit alle Gottesverheißungen, ja sie leugneten Gott selbst, und da sie sich selbst die Gottheit zuschrieben, fielen sie ins antichristliche Wesen. Praesumptio ist also die schlimmste Form der Idololatrie, und zwar die praesumtio in dieser Gestalt — sie kann auch andere annehmen und Gegensatz zum timor sacer sein, so meist bei Melanchthon —, in der sie das Heil im Gesetzeswerk sucht. Dies sucht aber nicht im Gesetz, wer den rechten cultus primi praecepti in Glaube, Furcht und Liebe erblickt, s. 1, 405, 11; 2, 110 ff. Die praesumtio ist für Luther die schlimmste Sünde, sentina omnium malorum, peccatum peccatorum mundi, dies darum, weil alle anderen Sünden durch das Gesetz der Obrigkeit gebessert oder gezügelt werden können, diese Sünde aber sich solcher Einwirkung entzieht und sich dabei noch als wahre Religion gebärdet, s. 1, 477, 20 ff. Der Götzendienst derer, die sich selbst vergöttern, ist schlimmer als der Götzendienst der Heiden, Luk. 11, 26 wird auf ihn angewandt, s. 1, 27, 25 ff. Der Sündenfall, die Sünde Kains, die Sünde, die durch die Sintflut gerichtet ist, überhaupt das Heidentum, alles wird aus der praesumtio erklärt, s. 1, 34, 1 ff. Ganz besonders wird hervorgehoben, aber auch dabei zeigt sich, daß es sich um die schwerste Verletzung des ersten Gebots handle, die praesumtio wende sich gegen die Erlösungsgedanken: tua sapientia obscuras sapientiam et cognitionem Christi . . ., tua potentia destruis regnum

Christi, abuteris ea pro exstirpando evangelio. In diesem Zusammenhange sagt Luther: ubi mundus est optimus, ibi dupliciter nequam est, s. 1, 96 f.; 97, 15 ff.; 223, 26; 244, 29 ff.; 263, 16 ff.; 308, 13 ff.

Mit Christus selbst wird hier der Glaube an ihn verachtet, s. 1, 250, 16 ff. Gerühmt wird dagegen die Freiheit des Willens und die Vernunft, wiewohl: quicquid est in voluntate nostra, est malum; quicquid est in intellectu nostro, est error, s. 1, 294, 18 ff. Es fehlt den praesumtuosi die recta ratio, die bona voluntas theologica, die cognitio dei, die fides, s. 1, 419, 19 ff. Sie ist es, die den timor dei im Herzen nicht aufkommen läßt und damit die Möglichkeit der Rechtfertigung vernichtet, s. 1, 518, 17—24. Der Typus eines praesumtuosus ist der Pharisäer im Tempel, s. 1, 481, 26 ff.

Nun geht aber diese praesumtio sehr leicht in desperatio über, dies die andere Form der Verletzung des ersten Gebotes. Luther meint, wo der Geist der Selbstgerechtigkeit genährt werde wie im Mönchtum, und wo wie in der ihm bekannt gewordenen Beichtpraxis nur erdichtete Sünden namhaft gemacht würden, könne nur Verzweiflung das Ende sein, s. 1, 87, 7—18; 258, 19 ff.; 368, 33. Wie er sich das denkt, hat er uns 1, 615 ff. näher beschrieben und an Sisyphus und die Danaiden erinnernd anschaulich gemacht. Für die desperatio ist Christus ebenso wie für die praesumtio vergeblich gestorben, s. 1, 552, 28 ff. Luther sieht aber schon die Ungewißheit, ob Gott gnädig sei, als der desperatio verwandt an, s. 1, 591, 27 ff., wofür er sich auf die eigene Erfahrung beruft, s. 2, 15, 12 ff. Er hat von der Lehre, daß niemand seines Gnadenstandes gewiß sein könne, mit aller Bestimmtheit das folgende erklärt: ista sententia vulgatissima et receptissima fuit principium et articulus quidam fidei in toto papatu. Eaque impia persuasione sua doctrinam fidei prorsus obruerunt, fidem everterunt, conscientias conturbarunt, Christum ex ecclesia sustulerunt, omnia beneficia et dona spiritus sancti obscurarunt et abnegarunt, verum cultum dei abrogarunt, idololatriam, contemptum et blasphemiam dei in cordibus hominum constituerunt. Nam qui de voluntate dei

erga se dubitat et non certo statuit se esse in gratia, is non potest credere se habere remissionem peccatorum, se deo curae esse, se posse salvari, s. 1, 575, 13. 23 [1]).

Daß dies Abgötterei genannt wird, geht auf die im ersten Gebot enthaltene Verheißung göttlicher Gnade zurück. Luther hat in seinem großen Kommentar über den Brief an die Galater es mehr mit der praesumtio als mit der desperatio zu tun, weil er sich, wie Paulus mit der Irrlehre seiner Zeit, vorzugsweise mit der Werkgerechtigkeit auseiuanderzusetzen hat. Sonst findet sich bei ihm der Gegensatz in fast gleicher Stärke nach der einen wie nach der anderen Seite hin betont. Keine Aussage dieser Art — sie finden sich überaus häufig — ist charakteristischer als die, welche den Abschluß einer der großzügigsten Darlegungen der Rechtfertigungslehre Luthers, der Auslegung des 51. Psalmes bildet, auf deren hochbedeutsame Wichtigkeit schon oben hingewiesen ist. Luther geht aus von der uns bekannten eigenen Erklärung des ersten Gebotes, daß man sich im Glück nicht überheben und im Unglück nicht verzweifeln soll, das rechte Verhalten sei hier das Innehalten der Mitte zwischen praesumtio und desperatio. Das medium aber sei nicht mathematicum, sondern physicum. Gott lasse sich daran genügen, wenn man nach beideu Seiten hin kämpfe. So kommt er zu dem Schluß, daß die Summa der Rechtfertigungslehre die sei: in Anfechtungen solle man in Kraft des Verdienstes Christi sich aufrichten und, wenn man ohne Anfechtung sei, solle man in der Furcht Gottes die Sicherheit zu meiden suchen, s. XL. 2, 469, 34 bis 470, 36. Da nun die Mitte zwischen praesumtio und desperatio, von der ersten Größe aus bestimmt, die Furcht Gottes ist, von der zweiten aus bestimmt, Glaube genannt werden muß, so ergibt sich mit unbedingter Sicherheit, daß hier Glaube und Furcht Gottes eins ist. Der Glaube fürchtet Gott; die Furcht Gottes glaubt. Nur in dieser ihrer Einheit bewahren

1) Meine Kritiker bitte ich dringend um den Nachweis, daß ihre Ansicht vom timor poenae und irae, der denn doch nichts anderes ist als schwerste Erschütterung der Heilsgewißheit, mit Luthers Lehre von der Gewißheit des Christen in Einklang zu bringen sei.

beide ihr Wesen als christliche Grundtugend. Das Leben zeigt ein beständiges Schwanken über das punctum mathematicum dieser Einheit hinaus, bald nach der Seite der desperatio, bald nach Seite der praesumtio hin. Im Gebot kann nur das Ideal enthalten sein. Was wäre dann wohl ein Gebot und nun gar das erste Gebot im Gesetze Gottes, das nicht das Ideal enthielte?

5. Das Eigentümliche in Luthers Auffassung vom ersten Gebot ist, daß er das Wort, welches hier an erster Stelle steht, als Evangelium betrachtet, und daß er dadurch genötigt ist, aus diesem Charakter, den er damit dem ersten Gebot gegeben, seine spezifische Forderung abzuleiten. Er läßt also scheinbar das Evangelium doch wieder zum Gesetz werden.

Das Gesetz ist ihm der Inbegriff aller religiös-sittlichen Forderungen. Es ist aber nicht dasselbe, wenn Luther das Gesetz zu predigen zum Werk Christi macht und zum Evangelium rechnet, und wenn er, wie das auch im großen Kommentar zum Galaterbrief sehr oft der Fall ist, das Gesetz in schärfsten Gegensatz zum Evangelium bringt. Einerseits muß er nun im Gesetz den gleichen Inhalt finden, den es in der Auslegung Christi gewonnen — so hat er früher es nicht angesehen —, anderseits muß er das Gesetz im Gegensatz zum Evangelium dem deus absolutus zuschreiben, wie er es tut 1, 77 ff., s. 79, 30. Da ist der Gedanke dieser: Gott als Urheber der sittlichen Weltordnung muß diese um seiner Ehre willen unbedingt durchführen. Das aber bringt den Menschen in seiner Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen, zur Verzweiflung.

Das Gesetz wird aber auch noch anders aufgefaßt. Als zum Wesen des Gesetzes gehörig wird angesehen, daß es seine Zwecke erziele durch Strafe und Lohn. Es lasse sich, meint Luther, bei Anwendung dieser Motive wohl eine äußerliche Gerechtigkeit erreichen; lasse sich aber der Mensch an dieser genügen, so werde er zum Heuchler, wie denn Luther die praesumptio sehr oft auch als hypocrisis bezeichnet. Was Luther velamen und larva des Gesetzes nennt, s. 1, 499, 30 ff., das nämlich, was es Israel unmöglich gemacht haben soll, die eigentlich beabsichtigte Wirkung

des Gesetzes in Erkenntnis seiner Sünde zu erleben, scheint mir diese Strafandrohung und diese Lohnverheißung zu sein. Darauf führt das so ähnliche Wort aus den Predigten über Ps. 110, s. XLI, 146, 34 — 147, 19, wo diese Motive, die Luther sonst mit noch viel stärkeren Ausdrücken bekämpft hat, der Vorhang genannt werden, durch den die rechte Erkenntnis der Sünde, Gehorsam, Furcht, Glaube, Erkenntnis, also alles das, worin Luther den cultus dei, die Erfüllung des ersten Gebots erblickt, verhindert werde. Nur in dieser starken Abschwächung hat nach Luther das Gesetz zu seiner Zeit ertragen werden können. Seine wahre Gestalt tritt eben erst durch Christus hervor, s. 1, 503, 19 ff., ein Ausspruch, der zwar den Satz bestätigt, daß die Erkenntnis der Sünde durchs Gesetz zustande komme, aber auch zeigt, wie diese Wirkung des Gesetzes doch erst durch die Auslegung ermöglicht werde, die ihm Christus gibt [1]).

Nichtsdestoweniger, wiewohl gerade in dieser seiner wahren Gestalt das Gesetz erst seine zu voller Sündenerkenntnis führende Wirkung haben kann, wird es in demselben Zusammenhange als Blasphemie und Gotteshaß hingestellt, wenn man sich durch das Gesetz in Furcht vor Gottes Zorn und zu dem Wunsch hinbringen lasse, es möge kein Gesetz sein, ein Wunsch, der seinen ersten Empfängern zugeschrieben wird. Hier wird nun ganz im Gegensatz zu Luthers anderweitigen Aussagen über das Gesetz, aber in genauester Übereinstimmung mit alledem, was er je und je über das erste Gebot gelehrt, erklärt: das Gesetz sei optima lex, und seine voces seien sanctissimae et in sua natura jucundissimae. Es selber sei summa perfectissima ac divina sapientia ac suavissimum bonum. Ja die Gebote, die in ihrer negativen Form sonst so von ihm gedeutet sind, daß sie so kräftiger als in positiver Form die Übertretung zum Bewußtsein bringen könnten, werden ihm jetzt zu Verheißungen, sofern sie in dieser Gestalt an andere als die Gerechtfertigten gerichtet

1) Übrigens finden sich auch Aussagen Luthers aus gleicher Zeit vor, wonach das Evangelium ebensowohl wie das Gesetz Erkenntnis der Sünde wirke und insonderheit das erste Gebot in seiner Eigenart als promissio zu dieser Erkenntnis führe.

sein sollen. Diese Gebote werden nun zum Schutz für Leben, Ehe, Eigentum, Ehre der Frommen. Dies alles hat Luther aus den dem Dekalog beigegebenen Verheißungen, vor allem aus der Grundverheißung abgeleitet, in deren Worte er, wie wir bereits gehört, gelegentlich das Rechtfertigungsurteil Gottes faßt: Ego sum dominus, deus tuus, qui eduxi te etc., s. 1, 505, 28 ff. Diese Gedanken stehen in Übereinstimmung mit dem, was Luther von der Pädagogie des Gesetzes lehrt. Er denkt hier zunächst an ein odiosum dominium paedagogi, wobei die einzelnen Züge der anschaulichen Schilderung der harten Pädagogik der Zeit entnommen werden, aber, so sagt er nun, die Wirkung des Gesetzes, die seine Herrschaft so erscheinen lasse, sei nur eine vorübergehende. In Wahrheit sei das Gesetz wie ein verständiger Pädagog zu denken, der mit strenger Zucht, treuer Lehre und fleißiger Übung dazu anleite, das, was erst mit Unlust und aus Zwang getan wurde, nun mit Freude und in Freiheit zu tun. Den ersten Brauch des Gesetzes beschreibt Luther nun so: ita, qui perterrefiunt et conteruntur lege, sciant istos terrores et contritiones non fore perpetuas, sed illis sese parari in futurum Christum et libertatem spiritus. Da läßt sich nun nicht verkennen, wie hierbei vorausgesetzt sein muß, daß irgendwelches Maß von Heilsglaube vorhanden sein müsse, ehe diese Wirkung des Gesetzes eintreten könne, was sich durchaus in der Bahn echtester Luthergedanken hält, s. de capt. Babyl. VI, 516, 30 ff. und 544, 26 — 547, 8. Vgl. zu obigem XL, 2, 529 bis 532 und 629, 27 — 631, 16.

Das dem Gesetz entsprechende Verhalten der Menschen sieht Luther als ein facere an, das dem Evangelium entsprechende als ein accipere, s. a. a. O. 1, 426, 16. Diese Erklärung bringt ihn nun aber in einige Verlegenheit denjenigen Bestandteilen des N. T. gegenüber, die ethischen Inhalt haben, namentlich gilt das von der Auslegung des Dekalogs. Luther stellt alles, was von guten Werken redet, unter den Titel „Gesetz“. Dem weist er das dominium carnis zu, für die conscientia räumt er ihm kein Recht ein, s. 1, 50, 15 ff. Christus ist kein legislator, s. 562, 12 ff., kein exactor, s. 90, 30, nicht judex, s. 91, 1.

Die Interpretation des Gesetzes ist nicht sein eigentliches Amt. Ausdrücklich werden seine Gebote aus dem Gebiet des Evangeliums ausgeschlossen und nur als appendices evangelii angesehen, s. 1, 260, 13 ff. Das ganze Gebiet der sittlichen Belehrung wird nun als ein accidentale betrachtet und als ein particulare beneficium, das nicht höher zu werten sei als die Wundertaten des Herrn, s. 1, 568, 25 ff. und 569, 21 ff.

Hier muß man sich nun gegenwärtig halten, daß Luther bei diesen denn doch recht befremdenden Worten, wie überhaupt, wo er von guten Werken redet, meist an den weltlichen Beruf und das staatliche Leben denkt, s. 1, 208, 14. Mores, opera, politia unterscheidet er von fides, gratia, religio, s. 1, 45, 25 f., Das Gesetz hat es mit der justitia terrestris und humana zu tun, das Evangelium mit der justitia coelestis und divina s. 1, 208, 14 ff. und 270, 28 ff. Man sieht hierbei deutlich, daß, wenn Luther vom Gesetz im Gegensatz zum Evangelium spricht und dabei an den Dekalog denkt, er nur die zweite Tafel des Gesetzes vor Augen haben kann, der gesamte Inhalt der ersten Tafel ist ihm nichts, was unter mores, opera, politia fällt, sondern religio, gratia, fides, also Evangelium, s. X, 3, 98, 15 und besonders: Tischreden I, 159 ff.: decalogus evangelium est ultra tertium praeceptum.

Indessen ist es für Luther doch auch möglich, das, was das Evangelium heißt, als Gebot anzusehen. Das Gebieten kann hier eine Steigerung der in der Verheißung sich kundgebenden Güte sein. Worte wie die: Fürchte dich nicht, glaube nur, kann Luther als praeceptum und als promissio bezeichnen; hier liegt keine Spannung vor. Die Verletzung des so gedachten Gebotes muß dann um so schwerere Versündigung sein. In der Tat hat Luther die Gebote der ersten Tafel so angesehen. Aus ihnen hat er das Wesen der Sünde bestimmt. Hiermit, ich wiederhole es, hat er sich erst die Möglichkeit geschaffen, Christenbuße zu predigen. So kann denn auch Luther das Empfangen als ein Tun ansehen. Die klarste Scheidung von Gesetz und Evangelium, welche Größen nach objektiven Merkmalen zu unterscheiden, selbst einem Luther schwer gefallen ist, ist die, in der

er lediglich ein subjektives Kriterium aufstellt: unter dem Gesetz, sagt er, stehe der Mensch, der es als eine fremde Macht empfinde, das Evangelium aber bringe mit der Vergebung den Geist der Freiheit und der Spontaneität, s. 1, 45, 29 ff.; 47, 12.

Das erste Gebot ist von Luther promissio promissionum genannt. Mit gleichem Recht könnte er es praeceptum praeceptorum nennen. Es enthält nach ihm den Kern des Evangeliums, so daß in diesem einen Gebot alle anderen beschlossen liegen, wie er dies im Katechismus damit für die Lernenden so anschaulich gemacht hat, daß er den Anhang zum ersten Gebot mit der Überschrift: „Was sagt Gott der HErr zu diesen Geboten allen?" ans Ende des Hauptstücks gesetzt hat.

Seine Aussagen über die Bestandteile des N. T., die er als expositiones legis bezeichnet, sind nicht eben sehr glücklich gefaßte und nur durch die Sorge zu erklären, die er um die ihm vor allem teure Lehre von der Rechtfertigung hegt. Accidentale ist ihm die Betätigung des Glaubens nicht. Das Christenleben ist Glaube und Liebe, die Liebe ist des Baumes Frucht, kein accidentale, s. 1, 2, 37. Was Melanchthon in der Apologie ausspricht: ideo justificamur, ut justi bene operari et obedire legi dei incipiamus. Ideo regeneramur et spiritum sanctum accipimus, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus: timorem, dilectionem dei, odium concupiscentiae, s. Müller, D. symb. Bücher, 146, 227 ff., bringt die Sache auf eine bessere Formel. Die findet sich aber auch bei Luther vor, s. z. B. XLV, 147, 31 f. Das erste Gebot ist also beides: Evangelium und Gesetz, das zweite aber, weil es das erste ist. Luther kann hiernach das Oxymoron wagen, das erste Gebot sei eben deshalb das erste, weil nichts in ihm befohlen werde, s. XXX, 2, 358, 5 ff. Das, was das Gebot fordert, ist Glaube, also etwas, was, genau genommen, niemals Gegenstand eines Gebotes sein kann, aber doch Erfüllung des ganzen Gesetzes ist, sieht doch Luther das Gebot des Glaubens als das verbum abbreviatum an, ein Ausdruck, den die alte Kirche auf das Doppelgebot der Liebe bezog.

6. Es ist unter Berufung auf Augustin von Luther ausgesprochen, was er in seinem ersten Kommentar über den Galaterbrief (1519) in die Worte faßt: amor commodi et timor poenae vitia sunt et quoddam genus idololatriae, cum soli deo amor et timor debeatur, s. II, 469, 6 f. Diesen Gedanken begegnen wir überaus häufig, sie liegen stets da zugrunde, wo Luther spontane Erfüllung des Gesetzes für die allein wahre erklärt, ein Gedanke, der noch häufiger ausgesprochen wird und z. B. in den meisten Predigten über das erste Pfingstevangelium das eigentliche Thema ist. Solche Gedanken sind nun von großer Bedeutung für das Verständnis des ersten Gebots, dessen ihm beigegebene Drohung und Verheißung der eigentliche Quellort für die Meinung von der Unvollkommenheit des Gesetzes ist. Das Gebot enthält zwei Verheißungen nach Luthers Meinung. Die erste ist Verheißung im absoluten Sinn: „ich bin der HErr, Dein Gott", die andere bezieht sich auf zeitliche Dinge, auf lohnende Vergeltung. In den Exoduspredigten spricht Luther es geradezu aus, in dieser zweiten Verheißung liege etwas rein Alttestamentliches vor. Wie die Drohung sei auch diese Verheißung im N. T. außer Kraft gesetzt. Andererseits ist diese Verheißung von ihm doch mit unter die Schriftworte aufgenommen, die für ihn besondere Trostkraft besessen haben, s. XXX, 2, 707, 9 ff., wie er auch die Drohung keineswegs so ansieht, als dürfe von ihr kein Gebrauch gemacht werden. Er macht von ihr den allerergiebigsten Gebrauch, weit mehr als wir das heute für richtig halten.

Nun kann aber Luther diese Worte nicht an den Schluß der zehn Gebote gestellt haben, um jetzt etwas ganz Neues zu sagen, wie D. Meyer es annimmt, der, was am Schluß steht, mit dem, was am Anfang steht, nicht zu reimen weiß und glaubt, zu gewagtester Konjektur seine Zuflucht nehmen zu müssen; Luther muß am Widerspruch gegen ihre Verwendung als falscher Motive festhalten und doch meinen, mit ihrer Verwertung eine dem geforderten Glauben nicht abträgliche Wirkung erzielen zu können. Es ist nun die Frage, ob ihm dies gelungen ist.

Im großen Kommentar über den Galaterbrief stellt es Luther als das Merkmal der justitia carnis et mundi hin, daß hier

Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn die Beweggründe des Wohlverhaltens seien. Hier — es handelt sich um den ersten Brauch des Gesetzes — gilt die Drohung allein den rudes und carnales, s. 1, 551, 19f. Die Welt hat immerhin einigen Gewinn von solcher comminatio legis, denn diese kommt mehr in Betracht als die Lohnverheißung. Ohne diese fides minarum könnte keine Obrigkeit erfolgreich ihres Amtes warten. Aber wer nur aus dem Motiv der Furcht handelt, bleibt, was er ist und wünscht, es möge weder Gesetz noch Strafe, weder Gesetzgeber noch Richter sein, s. 1, 519, 22ff. vgl. 425, 28.

Die Verheißung aber, die nun eigentlich nur den Frommen gelten soll, kann Luther doch auf sie nicht in demselben Sinne deuten, in dem er die Drohung auf die Unfrommen bezogen hat. Er erklärt nämlich von den zeitlichen Wohltaten Gottes, sie würden ohne Verdienst und Würdigkeit an Gute und Böse ausgeteilt, s. 1, 395, 15ff. Auch sagt er von ihnen, daß sie nur unter der Bedingung vollkommener Gesetzeserfüllung verheißen wären, er nennt diese Verheißungen promissiones conditionales, s. 1, 659, 10, während die spezifisch neutestamentliche Verheißung, also auch das Eingangswort des ersten Gebots keine promissio conditionalis ist. Sie ist nun doch das direkte Gegenteil vom Gesetz. Lex et promissio diligentissime distinguenda sunt ... sunt quidem proxima, quia in uno homine vel anima conjuncta, tamen in affectu et per officia longissime sejuncta esse debent. Ita ut lex dominium habeat in carnem, promissio vero suaviter regnet in conscientia. Cum hoc modo designaveris utrique suum certum locum, securissime ambulas medius in coelo promissionis et in terra legis, spiritu in paradiso gratiae et pacis, carne in terra operis et crucis. Neque tum molestiae quas caro cogitur ferre, erunt difficiles propter suavitatem promissionis, quae cor mirum in modum exhilarat, s. 1, 469, 19ff.

Man wird nun annehmen dürfen, daß im Katechismus für Luther die promissio conditionalis mit der promissio absoluta oder pura in eins zusammengeflossen, und daß nun auch die Androhung der Strafe nicht mehr als Gesetzesfluch und Stachel des Todes anzusehen sei. Unter der Einwirkung des rechtferti-

genden Glaubens hat hier für Luther der Prozeß stattgefunden, den er als ein dulcescere des vom Gesetz gewirkten timor schildert, und so dürfen wir es als unser gutes Recht in Anspruch nehmen, die Schlußworte des ersten Hauptstückes so zu verstehen, wie es sich daraus ergibt, daß Luther sie in innigste Beziehung zu der Grundverheißung am Anfange gebracht hat. Es kann die Furcht, die aus dem Drohworte abgeleitet wird, nicht timor poenae oder timor irae in demselben Sinne sein wie bei den Unfrommen, denen die Drohung eigentlich gilt; zweifellos haben wir es hier mit dem timor filialis, dem timor dei zu tun, dessen Charakteristikum darin besteht, daß er sich mit Glaube und Liebe mischt — timor fructus amoris, sagt Luther —, was hier durchaus zutrifft. Es ist nicht die Furcht der Gottes Zorn empfindenden Seele, die ihrer Sünden inne geworden, sondern die Furcht der von ihrer Sünde erlösten Seele, die weiß, was Sünde und Gotteszorn ist, und sich vor der Sünde hüten will, um nicht wieder aus der Gottesnähe in die Gottesferne sich zu verlieren, wo sie wieder denken müßte, daß Gott ihr zürne. Das geht mit wünschenswerter Sicherheit daraus hervor, daß Luther sich hier auf den Furchtbegriff beruft, wie er im Psalter vorliege. Andererseits hat er dafür, daß er die promissio conditionalis mit der promissio evangelica zusammenfaßt, den deutlichsten Wink darin gegeben, daß er von Gnade und allem Guten spricht. Damit, daß er hier Gnade zuerst nennt, ist ja deutlich ausgesprochen, daß Luther kein Verdienst anerkennt. Diese Änderung im Verstehen der biblischen Worte hat es zur Notwendigkeit gemacht, nun Drohung und Verheißung an dieselben Personen gerichtet sein zu lassen, nämlich an die, welche Gott lieben und vertrauen und gerne tun nach seinen Geboten. Lassen wir die Worte so von fromm-demütiger Gesinnung aufgenommen sein, wie sie das Sollen zum Wollen werden läßt, so verlieren sie viel, eigentlich alles von dem, was Luther selbst ihnen gegenüber so schwere Bedenken eingeflößt hat. Immerhin behält man den Eindruck — ich habe bereits nachgewiesen, woher das kommt —, als lasse sich nun einmal das Gefäß dieses alttestamentlichen Wortes nicht mit neutestamentlichem Inhalt füllen.



7. Luther macht es den Gegnern zum Vorwurf, daß sie gerade in dem, worin sie das Gesetz zu erfüllen meinen, wider das Gesetz sündigen: eo ipso, quod faciunt legem, maxime faciunt contra legem et gravissime et atrocissime peccant. Das sagt er, weil sie ohne Glaube handeln, der ihm die Erfüllung des ersten, ja aller Gebote ist. Dies bekanntlich ein Grundgedanke der Theologie Luthers, dem er den vollständigsten Ausdruck gegeben in seinem Sermon von den guten Werken und seinen schönsten im Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen, s. VII, 26. Erfüllung des Gesetzes sieht er in erster Linie in Anerkennung göttlicher Gerechtigkeit d. i. eigener Ungerechtigkeit, s. XL, 1, 224, 17 ff., im gläubigen Ergreifen der Verheißung: „Ich bin dein Gott", s. a. a. O., bzw. im Ergreifen des Erlösers, s. 1, 399, 18—28. Derselbe Glaube, der rechtfertigt, ist ihm die Erfüllung des Gesetzes.

Das ist unschwer mit dem Satze auszugleichen, der Glaube sei nicht Gesetzeswerk, s. z. B. 1, 229, 32, denn in solchen Worten hat Luther das Gesetz in abstracto und den deus absolutus vor Augen, nicht das Gesetz, das mit der promissio promissionum beginnt. Der Glaube ist ihm nicht Erfüllung einer Forderung in Kraft freien eigenen Willens, sondern Wirkung des Geistes, s. 1, 41, 13. Die justitia christiana nennt Luther im Gegensatz zu der j. politica, ceremonialis, legalis, welche alle er als j. activa bezeichnet, justitia passiva und diesem Namen gibt er eine doppelte Deutung: einmal die, daß in ihr der Christ sich lediglich empfangend verhalte, und hier denkt er an die Zurechnung des Verdienstes Christi, s. 2, 103, 24 ff., vgl. 126, 24 ff., sodann die andere, daß er sich im eigentlichen Sinne passiv verhalte, weil, wie Luther sagt, patimur alium operantem in nobis, sc. deum, s. 1, 4, 18—26. Der Christ ist materia mere passiva und will nur Gott in sich wirken lassen, s. 1, 407, 16, Er denkt dabei an die erneuernde Wirkung des heil. Geistes, der, indem er die novi motus der Furcht, der Liebe und des Vertrauens schafft, dazu hilft, daß wir des Gesetzes Täter werden, s. 1, 408, 29—32. Ebenso redet er in diesem Sinne von der persönlichen Einwohnung Christi in den Herzen seiner Gläubigen;

in ihm leben und weben und sind sie. Er wirkt in ihnen non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime, s. 1, 546, 23 ff. Vermittelt denkt sich Luther dies stets durch das Wort der Verheißung: nostrum agere est pati operantem in nobis deum, qui dat verbum, quo per fidem divinitus datam apprehenso nascimur filii dei, s. 1, 610, 17 ff., vgl. 597, 28 ff.

Den von Gott gewirkten Glauben sieht nun Luther als ein Wirkendes an. Nichts hat ihm ferner gelegen als Quietismus. Glaube ist summus cultus, s. 1, 130, 15; 360, 17; vgl. 246, 16. Wenn er auch etwas ganz anderes ist als Gesetzeswerk, so wird er doch ein facere genannt und es wird von ihm gesagt, er könne keine otiosa qualitas sein, s. 286, 18, und nicht sola fides bleiben, s. 1, 427, 12. Als ein facere sieht Luther ihn allerdings nicht in jeder Hinsicht an. Zunächst ist der Glaube ihm *ὄργανον ληπτικόν*, wenn er von Abrahams Glauben sagt, zuerst sei ihm durch die Verheißung Christus nahegebracht; den habe er im Glauben ergriffen, und nun sei ihm der heil. Geist gegeben, in dessen Kraft er angefangen habe, Gott und den Nächsten zu lieben. Daraus wird aber der Satz nicht ganz klar: facere est primum credere et sic per fidem praestare legem, sofern hier nicht unterschieden wird, ob in beiderlei Hinsicht gesagt werden soll, der Glaube sei ein Tun, sowohl in der Rechtfertigung als nach ihr. Es kommt aber bei Luther in dem Zusammenhange, in dem sich diese Worte finden, s. 1, 400, 31 ff., weniger darauf an, nachzuweisen, das credere sei ein facere, als daß alles facere ein credere sein müsse, wenn es ein bonum opus vollbringen wolle. Der Glaube schafft erst das Subjekt, die Person, die gute Werke tue, den Baum, der gute Früchte tragen kann, s. 1, 402, 13 ff. Das ist die notitia dei, der Glaube, der die Herzen reinigt, wie in Anlehnung an Augustin und in Wiederholung früherer häufiger Aussagen erklärt wird, s. 1, 403, 19. Eben diese Worte hat Luther auch sehr oft zur Erklärung des ersten Gebots gebraucht. Auch im angedeuteten Gedankenzug kommt er wieder auf dies Gebot zurück, s. 1, 405, 11 ff. Wer nicht glaubt, leugnet nicht bloß Gott, sondern setzt sich selbst an Gottes Statt, treibt Idololatrie, s. 1, 405, 21. Was der gute Wille

und die reine Absicht im Guthandeln nach Meinung der Philosophen ist, das ist in der christlichen Religion der Glaube und zwar der Heilsglaube an den Erlöser, s. 1, 411, 24 ff.; 412, 21. Nun hat aber Luther auch den Heilsglauben schon als ein facere dargestellt. Dies z. B. in dem Fall, wo er den Glauben Abrahams als Erfüllung des ersten Gebots hinstellt, indem er im Anschluß an das bekannte Bibelwort sagt, in seinem Glauben habe Abraham Gott seine Ehre gegeben und ihn als wahrhaftig, weise, gerecht, barmherzig anerkannt. Eben dieses agnoscere eum autorem et largitorem omnis boni ist ihm die Erfüllung des ersten Gebots. Abrahams Glaube, so heißt es hier, consummat divinitatem ..., creatrix est divinitatis; Höheres fordere Gott von keinem Menschen, s. 1, 360, 17—35, vgl. Predigten über 1. Buch Mose 1527, XXIV, 289, 28 ff., auch VI, 89, 9, XIV, 242 f., XLII, 561 bis 567. Das wird nicht anders verstanden werden können, wie so, daß Luther sagen will, in dem Erlebnis der Rechtfertigung erfahre die gläubige Seele, wer Gott nach seinem Wesen sei und erkenne dies auch an, erfahre es, daß er ihr Gott sei und preise ihn als ihren Gott. Da dieses Erlebnis nur als Glaubens- und Gnadenerfahrung möglich ist, wird nun der Glaube gleicherweise als ein Verhalten, das zu des Menschen Seligkeit wie zu Gottes Ehre gereicht, angesehen, er ist ebensosehr Frucht des Evangelii wie Erfüllung des recht verstandenen Gesetzes. So wird man es auch verstehen können, wenn es heißt, dieser Gott seine Ehre gebende Glaube rechtfertige, weil er Gott gebe, was Gottes sei, unter Berufung auf die Definition der Gerechtigkeit, die sich im corpus juris civilis findet: justum esse, qui reddit unicuique, quod suum est, s. 1, 361, 12. Sobald man sich darauf besinnt, daß das, was Gott als sein Recht fordern kann und was der Mensch im Glauben als seine Pflicht erfüllt, die Anerkennung seiner Gnade ist, wie sie tatsächlich in der Aneignung ihrer Gabe, der Vergebung der Sünde, vorliegt, verliert diese Aussage alles Befremdliche, das sie zuerst haben kann. Luther kann sagen, daß der Glaube deshalb rechtfertige, weil er Gott gibt, was ihm gebührt. Die Meinung ist dann keine andere als die im Anschluß an 1. Sam. 2, 30 ausgesprochene: qui igitur crediderit filium dei esse

mediatorem et salvatorem nostrum, is honorificat patrem, et deus vicissim glorificat i. e. ornat eum suis donis, remissione peccatorum, justitia, spiritu sancto, vita aeterna, s. 1, 246, 15 ff. [1]).

Das ist nun ganz offenbar immer der Sinn der Erklärung des ersten Gebots, das übrigens selbst wieder regelmäßig zur Erklärung von Gen. 15, 6 herangezogen wird, und der hier so oft vorkommenden Wendung, man solle nach diesem Grund- und Hauptgebot Gott seine Gottheit lassen. Hier schließt sich der Glaubensbegriff von selbst mit dem Furchtbegriff zusammen, und es kann nicht deutlicher als eben hieran werden, was es heißt „Gott fürchten", wenn der Glaube das Subjekt der Furcht ist. „Bei Dir ist die Vergebung, daß man Dich fürchte", diese Worte gibt Luther im Liede in vortrefflicher Weise wieder:

Vor Dir sich niemand rühmen kann,
Des muß Dich fürchten jedermann
Und Deiner Gnade leben.

Das ist auch eine Erklärung des ersten Gebots und zwar eine solche, die sich aufs genaueste dem Sinn jeder anderen von Luther gegebenen anschließt, und in der alle anderen wie ihre beste Ausdeutung, so ihre vollkommenste Einheit finden. Wir fürchten Gott, weil wir die Glaubenserfahrung der Vergebung gemacht. In der Vergebung erlebt der Christ die doppelte Wahrheit, daß Gott Richter ist, und daß er doch nicht richten will. Vergeben kann nur, wer auch zurechnen kann.

8. Mit der Meinung, Gott wolle doch richten und verdammen, würde der Christ aus dem Rechtfertigungsbewußtsein heraustreten. Im stärksten Empfinden dieser Wahrheit hat Luther in den allerheftigsten Ausdrücken die Furcht vor Gottes Zorn

---

1) Das Erwähnte berührt sich mit Erörterungen höchst lehrreicher Art über den ursprünglichen Sinn des Begriffs justitia passiva, die D. Fr. Loofs im Lutherheft dieser Zeitschrift veröffentlicht hat. Ich glaube, daß dieser Begriff doch stärker nachgewirkt hat, als der genannte Gelehrte anzunehmen scheint. Siehe Lutherana S. 352 ff., im Artikel: Der Articulus stantis et cadentis ecclesiae.

bekämpft, und diese finden auch im Katechismus ihren Widerhall. Diese Furcht liegt für ihn auf dem Wege, der zur Verzweiflung führt, ist also unbedingt Verletzung des ersten Gebots. Wenn Luther von der Furcht vor Gottes Zorn so redet, daß in ihr etwas Gottgewolltes und Geistgewirktes anerkannt werden muß, so hat er stets den zweiten Brauch des Gesetzes im Auge, also eine Furcht, die vorübergehend im Herzen auftritt und die um so stärker werden muß, und zwar nicht infolge eigenen Wollens, als das Herz sich der Erkenntnis, daß Gott der Gott aller Gnade sei, verschließt. Niemals kann diese Furcht als Erfüllung des ersten Gebots angesehen sein, dies schon darum nicht, weil sie das Gegenteil gläubigen Vertrauens ist, in dem allein Luther den Quellpunkt aller Gesetzeserfüllung sieht.

Was die Feststellung des Furchtbegriffs so stark erschwert, ist nicht bloß die Unterscheidung von timor filialis und timor servilis, timor poenae und timor dei, sondern der angedeutete mittlere Begriff, der bei dem zweiten Brauch des Gesetzes zur Anwendung kommt. Wir erinnern uns dessen, wie hier doch schon der Glaubensbegriff mit dem Furchtbegriff in eins zusammen geht. Melanchthon will in diesem Fall nicht entscheiden, ob man hier von kindlicher oder knechtlicher Furcht reden müsse. Gesteigert wird die Schwierigkeit dadurch, daß diese Zustände sich wiederholen und durchs ganze Leben des Christen sich hinziehen, ja daß Luther in ihnen das Charakteristikum des Christenlebens erkennen kann. Indessen ist mir unter den zahllosen Äußerungen Luthers über die Furcht vor Gott nur eine Aussage begegnet, wo er diesen timor dei, also die in der Bekehrung sich kundgebende Seelenangst wirklich zum cultus dei rechnet. Dies ist sein Wort aus den Scholien zum Propheten Jesaias (1532/4), s. XXV, 395, 19—40. Aber gerade hier ist so deutlich wie nur möglich zum Ausdruck gekommen, daß, wo immer der Christ sich im Gewissen geängstet fühlt, er sich dessen erinnern soll, daß Gott sein opus alienum tue, um das opus suum auszurichten. Dann aber kann Gottes Wille nicht im Fürchten erfüllt werden, sondern nur im Überwinden der Furcht, und nur in diesem Sinne, also doch recht uneigentlich, kann das Gottfürchten cultus dei

sein. Die mit der Rechtfertigung entstehende Furcht Gottes ist kein Angstgefühl, sie ist wie von Gott gewollt, so von uns selbst gewollt, sie gehört zum cultus dei, ist die letzte der sieben Gaben des spiritus septiformis; Luther kann in der Bibelübersetzung, wo er einen lateinischen Ausdruck braucht, einfach pietas für das hebräische Wort einsetzen.

Wo Luther die dem Kindschaftsbewußtsein entgegenstehenden Affekte benennt, steht timor an erster Stelle, s. XL, 1, 578, 20f. Wo die neuen motus, die der Geist wirkt, genannt werden, heißt der erste wieder timor, s. 1, 606, 21ff. Luther kann sagen: nur der, der Geist und Glauben habe, könne Gott fürchten, und dabei zur Begründung anführen: wenn er nicht glaubte, so müßte er sich ja fürchten, s. 1, 339, 29. 31, so stark sind die Gegensätze zwischen diesen mit demselben Wort ausgedrückten Begriffe. Er unterscheidet sie als timor filialis und timor servilis. Letzterer ist als die Furcht beschrieben, die Israel empfand, als es sein Gesetz empfing, nach Hebr. 12, 21, er ist ein inneres Fliehen vor Gott, der zum Gotteshaß werden kann, s. 1, 496, 13ff., ja oft sich bis zur Lästerung steigern soll, s. 1, 524, 25f.

Nun hat Luther — in noch viel stärkerem Maß tut dies Melanchthon — aus dieser im zweiten Brauch des Gesetzes gewirkten Furcht die neue Furcht entstehen lassen, und nicht immer sich so klar ausgedrückt, daß man erkennt: der timor des alten Menschen soll unterdrückt werden und als Angstgefühl aufhören. So kann ich es nur als mißverständlich ansehen, daß er in dem so oft in gleichem Zusammenhange erwähnten Psalmwort, Ps. 147, 11, wo die, die sich fürchten, ebendieselben sind, die auf Gott hoffen, sich nicht seines Wortes erinnert, daß Furcht und Hoffnung gleichzeitig im Herzen seien, sondern einen zeitlichen Unterschied statuiert, und daß er, wo er doch so oft ganz richtig auf den ihm genau bekannten biblischen Begriff zurückgeht, hier einen Begriff einschiebt, wonach die Furcht aufhören muß, sobald die Hoffnung im Herzen Raum gewinnt. Die Furcht ist hier Hölle, die Hoffnung der Himmel, s. 1, 522, 32—523, 16. Diesen timor nennt Luther trotzdem heilig, s. 1, 527, 11, und will ihn um der Sünde willen als etwas Bleibendes ansehen. Aber, sagt er,

er dürfe nicht allein bleiben, sonst sei er die Furcht Kains, Sauls und Judas', der timor servilis et desperationis. Der Glaube müsse die Furcht überwinden. Ibi tum dulcescit timor et miscetur nectare, ut incipiat non solum timere, sed etiam diligere deum. Alioquin si homo in legem et peccatum tantum intuetur exclusa fide, non poterit excutere timorem, sed desperabit tandem, s. 1, 527, 10—20. Hier schon kann nicht unbemerkt bleiben, daß Luthers Worte doch nicht ganz in sich harmonisch sind. Der geschilderte timor soll, mit dem Evangelium wie mit Nektar gemischt, sich zu einem Seligkeitsgefühl umwandeln lassen. Dazu stimmen aber doch nicht recht die Worte vincere und excutere. Noch deutlicher geht aus den gleich folgenden Worten hervor, daß Luther hier eigentlich mit dem Begriff der in der Buße auftretenden Furcht operiert, die mit der Rechtfertigung verschwindet. Von Furcht und Glaube sagt er: quanquam enim distinctissima sunt illa duo, tamen etiam conjunctissima sunt in eodem corde. Nihil magis conjunctum est quam timor et fiducia, lex et evangelium, peccatum et gratia; tam conjuncta enim sunt, ut alterum ab altero absorbeatur, s. 1, 527, 23 ff.; vgl. 523, 17 ff. Dann steht hiernach die Sache so, daß diese hier gemeinte Furcht denn doch das direkte Gegenteil des Glaubens ist. Soll der Glaube sie absorbieren, so kann sie unmöglich zugleich unter seiner Einwirkung ein Gefühl werden, das eine dulcedo heißen kann. Die klarste Darlegung über den timor dei und sein Verhältnis zum cultus dei enthält die Enarratio Ps. II (1532) in der Auslegung des 11. Verses: „Dienet dem Herrn mit Furcht", s. XL, 2, 281—296. Das Ganze ist beherrscht von dem Gegensatz der Versündigung gegen das erste Gebot in praesumtio und desperatio und wir werden wieder auf die kurze Formel verwiesen, Furcht und Glaube sei die rechte religio, der wahre cultus, Furcht, die sich am guten Tage, und Glaube, der sich am bösen Tage bewährt. Das sind die rechten Gotteskinder, die im Bewußtsein, daß sie gerecht geworden durch den Glauben, Gott fürchten wie Kinder den Vater cum reverentia. Der König Jesus ist der beste Arzt der schweren Krankheit desperatio und praesumtio. Diese Furcht weiß: Gott

züchtigt, wen er lieb hat. Ich führe nur noch folgendes an: Haec sic discenda et ferenda sunt, non enim aliter fiet, „virtus dei in infirmitate perficitur“, Paulus quoque libenter habuisset purum timorem, puram exultationem, puram castitatem, h. e. purum sensum horum donorum, quae habebat et quibus indigebat. Sed haec in hac vita si contingant, non erit amplius calamitosa vita, sed amoena paradisus. Juvenis, senex, si nullum peccati sensum haberet, si non exerceretur desperatione, simpliciter esset in regno coelorum. Sed talis haec vita non debet, imo non potest quidem esse. ... Donec enim haec caro vivit, facit quod est carnis, s. 2, 293, 18ff. Dies sagt Luther auch hier wieder mit Hervorheben dessen, daß der timor zwar quoad sensum vorherrsche, aber Glaube und Kraft Gottes herrsche quoad vim vor, s. 2, 293, 15ff. Der timor, welchen er der libido und anderen Passionen gleichstellt, soll ausgetrieben werden, so kann denn, das folgt aus dieser wichtigen Ausführung, der timor, welchen Luther zum cultus dei rechnet, nur die kindliche Furcht sein, die reverentia.

Dies nun, glaube ich meinerseits, ist auch der Begriff der Gottesfurcht, welcher überall in Luthers Katechismen vorliegt, namentlich aber im Kleinen Katechismus in den Worten enthalten ist: „Wir sollen Gott über alles fürchten.“ In dem Zusatz „über alles“, der sich ganz gleichmäßig auf die drei genannten Affekte bezieht, liegt doch klar ausgesprochen, daß diese Furcht immer mit Liebe und Vertrauen verbunden bleiben solle, aber nicht von Liebe und Vertrauen absorbiert werde. Man übertrage nur einmal die Worte, die Luther vorschweben werden, wenn er davon redet, daß man Gott „über alles“ lieben soll, „von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte“ auf das Fürchten, was sein gutes Recht hat, aber eine ganz unmögliche Verbindung sein würde, wenn wir hier an die Furcht als Angstgefühl denken wollten. In solcher Furcht stehend, würde der Christ doch um Minderung der Furcht bitten dürfen, bei dieser Wortfassung, wie sie im Kleinen Katechismus vorliegt, ist es aber selbstverständlich, daß er um Erhaltung und Mehrung dieser Furcht zu bitten hat. Gewiß ist es möglich, daß er auch darum

bittet, daß er's nicht zu leicht nehme mit Worten, die in Gott den Richter erkennen lassen und von seinem Zorn über die Sünde reden, sowie daß er nicht aus der Vergebung sich falschen Trost herleite, aber immer bleibt diese Furcht durchaus verschieden von Furcht im eigentlichen Sinne des Worts, es ist der timor sacer, der Gott fürchtet, weil er ihn liebt, und der die Glaubenszuversicht nicht erschüttert, sondern heiligt und damit stärkt.

9. Es ist bereits aus dem Vorstehenden ersichtlich geworden, wer meine Arbeiten über das erste Gebot kennt, weiß es schon längst, daß das Interesse, welches mich bei meinen Untersuchungen geleitet hat, seit ich zuerst in den Predigten über das Deuteronomium Luthers Ansicht vom ersten Gebot kennen gelernt, die Frage gewesen, in welcher Verbindung die Rechtfertigungslehre bei Luther mit dem ersten Gebot stehe.

Wo Luther im großen Kommentar über den Galaterbrief von der Rechtfertigung redet, ist die Grundlage stets die Lehre von der satisfactio vicaria, wie z. B. 1, 437, 18—438, 18. Das Ergebnis der Erlösungstat ist dies: sublatis ... peccato et morte per unum illum hominem Deus nihil aliud videret amplius in toto mundo, praesertim si crederet, quam meram purgationem et justitiam. Et si quae peccati reliquiae remanerent, tamen prae illo sole, Christo, Deus eas non cerneret. Daraus geht hervor, daß in der Rechtfertigung mehrere Momente unterschieden werden müssen: 1. die prinzipielle Sühnung der Welt: hoc facto totus mundus purgatus et expiatus est ab omnibus peccatis, s. a. a. O. 1, 438, 14 f.; 2. die Aufnahme des Einzelnen in den Gnadenstand; 3. die angefangene tatsächliche Überwindung der Sünde, die im Glauben, der das donum spiritus in der Rechtfertigung empfängt, die Gegenwirkung der novi motus, Furcht, Liebe und Vertrauen oder der nova voluntas erfährt; 4. die fortgesetzte immer sich erneuernde Vergebung der reliquiae peccati.

Die letzteren sind auf die Unvollkommenheit des Glaubens zurückgeführt, s. 1, 445, 34—36. Wäre der Glaube vollkommen, so würde der Satz gelten: ubicunque est fides in Christum,

ibi re vera peccatum abolitum, mortuum et sepultum est. Jetzt aber nach erfolgter Rechtfertigung sollen auch die reliquiae peccati von Gott als nicht vorhanden angesehen werden, quia propter fidem in Christum non imputantur. Daher erklärt Luther, daß die Gerechtigkeit des Christen in einem Doppelten bestehe: im Glauben und in der Imputation, s. 1, 364, 11f.; 366, 11f.; 27ff.; 368, 20f.; 372, 24f. Namentlich ist hier die Aussage 366, 11f. lehrreich, sofern sie deutlich vom Glauben als donum divinitus datum redet und von ihm als einem formaliter credere sagt, er sei nur nach dem Anfang vorhanden. Dennoch soll dieser unvollkommene Glaube um Christi willen zur Gerechtigkeit gerechnet werden. In gleicher Weise und in Folge hiervon will Gott die reliquiae peccati übersehen, wofür Luther Ausdrücke gebraucht wie dissimulare, s. 1, 367, 17, oder connivere, s. 1, 28 — der oft vorkommende deutsche Ausdruck ist „durch die Finger sehn" —, Ausdrücke, die er nicht gebraucht, wo von der grundlegenden Vergebung die Rede ist, in der der Glaube als empfangendes Organon in Betracht kommt, so z. B. 1, 401, 6. Jetzt ist die Vergebung ein supplementum geworden, s. 1, 367, 27. Das nennt Luther auch die dispensatio evangelica, s. enarratio Ps. 51, XL, 2, 340, 21ff.: Volumus decalogum praestare et servare, sed cum larga h. e. vere evangelica dispensatione seu distinctione, quia accepimus tantum primitias spiritus et gemitus spiritus in corde manent. Wenn der Dekalog vollkommen erfüllt werden könnte, so bedürfte es weder der justitia, welche David mit seinem miserere begehre, noch der imputatio, nämlich der fortgesetzten Sündenvergebung. Der Christ ist für Luther demnach ein Mensch, der wohl Sünde hat und fühlt, dem aber die Sünde um seines Glaubens willen nicht angerechnet wird, s. 1, 235, 15ff. Wir leben als Christen — fovemur et alimur, lautet der schöne Ausdruck — im Schoße göttlicher Toleranz, und sind wie der Mensch, der, unter die Mörder gefallen, nun vom barmherzigen Samariter, unter dem Luther stets Christus versteht, ins Hospital gebracht ist. Der Genesungsprozeß wird als ein fortschreitender angesehen, s. 1, 407, 28ff.

Hierauf beruht, was Luther von der christlichen Freiheit sagt. Er versteht unter diesem Begriff die Befreiung des Gewissens von der Furcht vor Zorn und Strafe, s. 2, 3, 23f., die unbedingte Sicherheit des göttlichen Gnadenwillens: Quis enim potest eloqui, quanta res sit, aliquem posse certo statuere Deum neque iratum esse neque unquam futurum iratum, sed in aeternum fore faventem et clementem patrem propter Christum? Vgl. schon oben S. 220; dazu besonders 3, 26ff. Ich könnte die Reihe ähnlicher Aussprüche, fast möchte ich sagen, ins Unendliche fortsetzen. Nur den folgenden anzuführen, kann ich mir nicht versagen: Ratio sic concludit quod quicunque habet peccatum, est odibilis deo. Ego habeo peccatum, ergo sum odibilis deo, ac timeo deum iratum. Tu dicas: Non sic, sed aperi oculos et supera peccatum et sensum peccati et dic: sive sit in me peccatum sive non, nihil curo, sive adsit sensus mortis, sive non adsit. Altius est ascendendum, nämlich zu Christus. Neque enim est superbia dicere ad peccatum: fuge hinc, ad diabolum: sine me. Sum enim dominus tuus, quia Christus est dominus ... Sumus enim re vera reges super ista mala et domini omnium bonorum, quae sunt in Christo, ac gestamus omnes aureas coronas, sed fide, quae fides cum specie diversa luctatur. Nihil igitur est hac superbia spirituali difficilius, quae est in Christo, atque utinam hanc superbiam perfecte discere et exercere possimus, s. Praelectio in ps. 45 (1532), XL, 2, 555—563, zu dem Worte: stat regina ab extris tuis in vestitu aureo. Das ist das Ziel des Lebens des Christen in der Zeit, daß er auf Grund der Rechtfertigung im Glauben an den Erlöser sich zu der Höhe dieses Sicherheitsgefühles emporringt, in dem er alles, was ihn schrecken kann, auch die Erfahrung der noch unüberwundenen Sünde, soweit überwindet, daß er durch solche Trübungen sich stets wieder zurückfindet zu der Gewißheit: aus Gnaden selig, durch den Glauben gerecht, s. 1, 4, 26 bis 7, 27.

Der Christ lebt im Gnadenstande. Hier scheint freilich der denkbar größte Widerspruch vorzuliegen, wenn er, der doch Sünder ist, sich für gerecht und von Gott geliebt ansieht, da Gott die

Sünde haßt und ungerecht zu sein scheint, wenn er Sünder liebt. Diese kontradiktorischen Gegensätze — Luther selbst bezeichnet sie so — hören auf beim Eintreten des Versöhnungsgedankens. Da findet Luther nun zur Beschreibung des Gnadenstandes die schönen Worte: Sic christianus manet in pura humilitate, sentiens re vera peccatum et propter hoc se dignum ira, judicio dei et morte aeterna, ut humilietur in hac vita. Manet tamen simul et in pura et sancta superbia, qua sese vertit ad Christum et per eum sese erigit contra hunc sensum irae et judicii divini et credit se amari a patre, non propter se, sed amatum Christum, s. 1, 372, 19 ff. Luther gesteht freilich von sich, daß er kaum die Elemente dieser hohen Kunst schon erlernt habe. Man lerne nie aus, solange man im Fleische bleibe. Das Gewissen ist ihm ein so zartes Ding, daß es bei leichtester Verfehlung oft in schwerste Angst gerät, s. 1, 612, 22. Immer geht sein Rat dann dahin, sich nicht durchs Gesetz in weitere Furcht treiben zu lassen, sondern den Trost des Evangeliums anzunehmen. Ja er kann sagen: unus locus comminationis obruit et obnubilat omnes consolationes adeoque omnia interiora nostra concutit, ut plane obliviscamur causae justificationis, gratiae, Christi et evangelii, s. 1, 129, 23 ff.

Es ist eine der allerfrühesten, auch der allerwichtigsten Erkenntnisse des Reformators, daß er die Rechtfertigung als Begründung des Gnadenstandes bei andauernder Sündhaftigkeit zu verstehen gelernt hat. Es mag vielleicht schon 1515 von ihm ausgesprochen sein, was klarer noch als spätere Aussagen die Sache beleuchtet und auch den Gegensatz benennt. Er sagt: Charitas incipiens et timor magnus servilis simul stant, decrescit autem timor, quantum accrescit charitas ... Sic justus vocatur, non quia est, sed quia fit ... Justus semper est in peccato pede sinistro et vetere homine et in gratia pede dextro i. e. novo homine. Ita quoque et in timore inferni servili et in timore dei sancto simul. Der erstere solle abnehmen, der andere zunehmen. Nun fährt Luther fort: Ego autem optimorum theologorum cum philosophis de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta,

scilicet, quod totum peccatum simul prorsus expelleretur, totaque simul gratia infunderetur, ut etiam nonnulli metaphysicantes potius quam theologizantes dicunt, gratiam secundum essentiam suam totam effundi: nihil de sensu disputo, verba sunt pessime sonantia. Sic enim et ego prope de deo et quicquid ipse est et habet, desperavi, s. IV, 664, 25 bis 665, 22 vgl. Kaweraus Anmerkung dazu. Ungezählte Male hat Luther diese Wahrheit, die für ihn fundamentale Bedeutung gewonnen, und die auch ausdrücklich in der Bannbulle verworfen war, ausgesprochen, am ausführlichsten 1521 in der Assertio omnium artt. etc. s. VII, 103ff. vgl. 329ff. Hier wird der Beweis ausdrücklich aus dem ersten Gebot geführt, s. 340, 30ff., 341, 29ff. S. ferner: Rationis Latomianae confutatio, 1521, VIII, 57; 73; 128. Genau so wie später hat Luther hier schon geredet.

Im großen Kommentar zum Brief an die Galater wiederholt er nur, wenn er, s. 1, 526, 13ff., davon spricht, der Christ stehe um der Sünde willen, die er noch habe, wohl noch unter dem Gesetz, aber er erlebe auch täglich „den Advent des Herrn", durch den er sich berechtigt fühle, diese unrechtmäßige Herrschaft abzulehnen. Quamdin igitur in carne ... vivimus, subinde redit — wie oft hat Luther geraten, der domina lex zu sagen, sie möge fortgehn! — et facit suum officium in uno plus, in alio minus, non tamen ad perniciem, sed ad salutem. Hoc enim exercitium legis est quotidiana mortificatio carnis, rationis et virium nostrarum et innovatio mentis nostrae. Der heilige Sauerteig Christus hätte noch nicht unser ganzes Wesen durchsäuert: si Christum inspicio, totus sanctus et purus sum, da könne er jeden Gedanken an Gottes Zorn und alle Furcht überwinden, wie er auf Grund persönlicher Erfahrung es oft ausspricht, s. z. B. 1, 321, 27ff. Es ist in diesem Zusammenhang der Kampf des Geistes wider das Fleisch gemeint, s. 1, 313, 19ff., in dem der Geist das Fleisch zum Gehorsam zwingt. Denn das Fleisch darf nicht frei werden, es muß unter dem Zwang des Gesetzes bleiben, s. 1, 270, 31; 429, 23f. s. u. o. Diesen Zwang übt durch die Kraft des Geistes der Glaube aus, der neue Mensch, so daß diese Anwendung des Gesetzes, von der man hier reden

kann, nicht der dritte Brauch ist, wie ihn die Dogmatik lehrt. Luther hegt nicht die Meinung, als stünde der neue Mensch um der reliquiae peccati willen noch unter dem Gesetz. Er ist nicht Objekt, sondern Subjekt der mortificatio, Glaube und durch den Glauben frei gewordener Wille üben das Werk der täglichen Reue und Buße aus, der Kampf gegen die Sünde ist Betätigung frommer Autonomie und nicht durch die spezifischen Motive des Gesetzes, die nur auf dem Standpunkte der Heteronomie wirksame sein können, hervorgerufen. Die Heteronomie hat Luther mit seiner Lehre vom Gesetz schlechthin verurteilt. So oft er auch vom Furchtmotiv den Unbekehrten gegenüber Gebrauch macht, er kann nun einmal vom Gesetz nicht anders denken, als daß es durch seinen Zwang zu bloß äußerlicher Gerechtigkeit führe. Timor poenae und nova voluntas schließen sich bei ihm aus, s. 1, 519, 13ff. vgl. 2, 121, 15.

Was Luther hier als seelsorgerlichen Rat erteilt wissen will, ist demnach ein Doppeltes. Wo er es mit Leuten zu tun hat, die in fleischlicher Sicherheit stehn, will er raten: humiliare et time, ne hodie stans cras cadas, s. 1, 321, 27ff. Wo aber ein Christ in Angst um noch immer nicht überwundener Sünde willen steht, will er sagen: ne ideo despera, sed arripe armaturam dei ... et experire, quam bonus et fortis sis bellator, s. 2, 31, 25ff. Oder er sagt: caro tua jam pugnat et furit adversus spiritum. Sinito eam furere, quam diu vult, tu modo illi ne assentiaris, sed ambula et ducere spiritu, ut concupiscentiam ejus non perficias, s. 2, 98, 17—30; 91, 16—30. Er will daher auch nicht die infirmi in fide aut moribus, wenn er sehe, daß sie Gottes Wort liebten, von der Kommunion ausschließen, s. 1, 104, 12ff. Ja, es kann Luther sogar dieser Lehre eine tröstliche Seite abgewinnen: qui ... hanc doctrinam novit, sagt er s. 2, 93, 19ff., et recte ea utitur, huic etiam mala necesse est cooperari in bonum, sofern diese dazu treiben, die Vergebung zu begehren und vor der falschen Meinung der Selbstgerechtigkeit bewahre, s. 2, 107, 22. Immer, wo Luther von der Sünde im Gerechtfertigten spricht, wobei er oft betont, daß sie immer aufs neue den timor poenae erwecke, pflegt er stark zu unter-

streichen, daß die Rechtfertigung sich auch auf die reliquiae peccati beziehe. Er hat davor gewarnt, daß man die Lehre von der Vergebung so „enge spanne“, wie die Narren träumten, und es vergesse, wie das ganze Königtum Christi nichts als Vergebung sei, die ewig währe. Die Vergebung ist ihm die Sonne, die immer scheint. Alle Zorngedanken und Furchtempfindungen sind ihm verziehendes Gewölk [1]. Er kann nicht von der Taufe reden, ohne auch vom Gnadenstand zu sprechen und des Hieronymus Irrtum zu bekämpfen. Demnach kann für den gerechtfertigten Christen, sofern er dies zu sein überhaupt glauben darf, das, was sich angesichts der fortdauernden Sünde als Forderung ergibt im Sinne des Gnadenstandes, nur das Gebot sein: Halt am Glauben fest und überwinde im Glauben die Furcht: „Fürchte dich nicht, ich bin mit dir, weiche nicht, ich bin dein Gott“, so ruft ihm das erste Gebot zu. Luther hat so starke Worte wider die Furcht gebraucht, daß er in ihr unmöglich etwas anderes als Versündigung am ersten Gebot gesehen haben kann, wenn sie sich im Herzen festgesetzt, denn als Durchgangspunkt läßt er sie im Plane göttlicher Erziehung gelten. Die Furcht taucht immer wieder auf, gewiß, aber sie sollte das im ersten Gebote Geforderte sein? Gegenüber Erklärungen Luthers wie die: Sum ... baptisatus et credo Christum, dominum meum, sua morte me redemisse a peccatis et donasse mihi justitiam et sanctitatem aeternam. Et anathema sit, quicunque hunc honorem Christo non habuerit, ut credat, quod ejus morte, verbo, sacramentis etc. justificatus et sanctificatus sit; s. 2, 104, 22—26, kann, was meine Kritiker von der Furcht vor Strafe als göttlicher Forderung in Luthers Lehre, speziell auch in seinen Katechismen, behaupten, nicht aufrecht erhalten werden.

Was letztere betrifft, so verweise ich hier auf sämtliche Stellen, an denen Luther auf die fortdauernde Sünde Bezug nimmt: s. W. A. XXX, 1, 358, 3ff.; 375, 6ff.; 382, 6ff. 190, 23—26; 191, 22ff.; 194 (späterer Zusatz.) vgl. 192, 5f.;

---

1) Die Nachweisungen in meinem Buch: Luthers Katechismusgedanken usw., S. 262. Vgl. besonders XXXI, 1, 245ff. über Ps. 117.

199, 20ff.; 200, 25ff.; 206, 22ff.; 207, 16ff.; 208, 3ff.; 209, 22f.; 220, 31ff.; 221, 12ff.; 222, 6 ff.; 225, 3 — 15; 229, 16ff.; 230, 2ff.—24ff.; 231, 26—233, 2.

Es ist an keiner dieser Stellen davon die Rede, daß die Fortdauer der Sünde Angstgefühle im Christenherzen erwecken solle, wie wohl überall vorausgesetzt ist, daß sie solche hervorrufen werde. Alle Aussagen bewegen sich in umgekehrter Richtung und suchen, wenngleich betont wird, daß bei vorliegender Vermessenheit keine Vergebung, sondern Zorn zu erwarten ist, den Glauben an Gottes Gnade auf jede nur mögliche Weise zu wecken, das Gebieten Gottes wird hier ein freundliches Locken, das Zürnen Gottes wird denen gedroht, die meinen, daß er ihnen zürnen könne.

Ist es möglich, daß im ersten Hauptstück ganz andere Gedanken vorliegen? Dies müßte angenommen werden, wenn sich der Beschluß des zweiten Hauptstückes im Großen Katechismus, s. XXX, 1, 192, 17—34 auf das erste Hauptstück bezöge. Daß man das getan hat, ist die Quelle schwerster Mißverständnisse geworden. Hier redet Luther aber vom Dekalog so wie er oft von ihm redet, s. z. B. XL, 1, 40, 25f., als dem Gesetz mit Absehen vom Evangelio. Im Katechismus jedoch ist wie überall, wo Luther den Dekalog auslegt, nach der Regel verfahren: hanc, nämlich die justitia legalis, et nos docemus post doctrinam fidei, s. a. a. O. Das erste Hauptstück ist nicht so ausgelegt, daß die Hörer den Eindruck empfangen sollten, sie stünden unter Gottes Ungnade und Zorn, sondern daß sie dazu angeleitet würden, gerne zu tun nach seinen Geboten.

„Getrost und mit aller Zuversicht“ sollen Gottes Kinder ihr Vaterunser beten dürfen und in ihm sich auch trotz fortwährender Sünden ein „fröhliches und unverzagtes Gewissen“ erbitten. Die tägliche Reue und Buße ist nicht als Furcht vor Strafe geschildert, sondern als männliches Streiten wider den alten Adam, daß man ihn „wieder unter sich werfe“. Wer sich fürchtet, taugt zu keinem Kampf, am wenigsten für diesen. Furchtsamkeit und Feigheit wachsen auf einer Wurzel, aber in der Furcht Gottes wird der Glaube der Sieg, der die Welt überwindet.

Überschauen wir hiernach das Ganze, so glaube ich eine vollständige Übereinstimmung zwischen dem Gedankengehalt des Katechismus, soweit er die in Luthers Auslegung des ersten Gebots enthaltenen Probleme betrifft, mit dem Lehrgehalt des großen Kommentars zum Galaterbrief feststellen zu dürfen. Luther hat auch in seinem Katechismus das gelehrt, was er hier justitia passiva nennt, also nicht eigentlich Gesetz, sondern das neutestamentlich umgestaltete Gesetz, das nicht mehr Mosis Gesetz, nicht mehr der Dekalog des A. T. ist. Daraus erklärt sich, daß er das erste Gebot promissio nennt, ohne ihm doch seinen Gebotscharakter zu nehmen. Das Eingangswort fanden wir im großen Kommentar ad Gal. als Rechtfertigungsurteil verwandt, die Trias „Furcht, Liebe, Vertrauen" als unmittelbare Frucht der Rechtfertigung hingestellt; diejenige Furcht hingegen, welche die Rechtfertigung vorbereiten soll und durch den zweiten Brauch des Gesetzes geweckt wird, als solche bezeichnet, die vom rechtfertigenden Glauben absorbiert wird. Sie gehört daher nicht in den cultus dei und kann nicht Erfüllung des ersten Gebots sein.

Was D. Albrecht mir entgegengehalten darüber, daß ich zwischen promissio und praeceptum nicht unterscheide, dürfte nunmehr wohl seine Erledigung gefunden haben. Ich unterscheide sehr wohl und, wie ich meine, sehr genau auch in diesem Fall. Aber Luther nähert diese Begriffe aneinander an und das in solchem Maße, daß die Spannung völlig verschwindet, und Gebot und Drohung zur Verheißung werden kann, die so ihre allerwirksamste Form gewinnt.

Auch meinen Widerspruch gegen D. Albrechts Meinung, die Furcht vor Gottes Zorn im Christenleben müsse ebenso andauernd sein als die Sünde, kann ich nicht fallen lassen. Luther, das habe ich nachgewiesen, lehrt das nicht, an sehr vielen Stellen lehrt er das strikte Gegenteil, für das er den Ausdruck nicht scharf und stark genug wählen kann. Soll die Furcht wirklich trotz fortwährenden Gnadenstandes ihre innere Berechtigung haben, so wäre der Rechtfertigungslehre Luthers jede Bedeutung genommen, ihre Lebensader wäre unterbunden. Das Ergebnis der Rechtfertigung ist ein Gewissen, das Frieden mit Gott hat.

Furcht ist nichts als das böse Gewissen. Das gute Gewissen kann man sich nur bewahren, wenn man in der Furcht Gottes, in Gottesliebe und Gottvertrauen bleibt. Aber bei redlichem Streben, das Ziel zu erreichen, soll die tägliche Sünde tägliche Vergebung finden. Wer sich dessen nicht getrösten will, verfällt der desperatio; wer die Vergebung verachtet, weil er nicht wider Sünde kämpfen will, steht in der Sünde der praesumtio. Sich vor diesen Extremen zu hüten und hier die rechte Mitte zu finden, hält Luther für den rechten Stand des Rechtfertigungsbewußtseins und für die rechte Erfüllung des ersten Gebots.

Ich nehme an, daß D. Albrecht zu der Ablehnung meiner Ausführungen über den Furchtbegriff Luthers dadurch veranlaßt ist, daß er glaubt, der hohe sittliche Ernst, der Luthers Lehre durchwaltet, lasse diese Deutung nicht zu. Aber Furcht vor Strafe als Motiv der Bekehrung ist doch unter allen Umständen eine minderwertige Sache. Wie kann dabei rechte Sündenerkenntnis, wahre Reue und ein wirkliches Verlangen nach Gnade und Vergebung entstehen? Aus der Erklärung des ersten Gebots, wie sie Luther seinem Verheißungscharakter entnommen, folgt alles dies ganz von selbst. Erst mit dem so erfaßten Gebot kann er wirksam Buße lehren.

In Wittenberg ist in den dort vierteljährlich gehaltenen Katechismuspredigten dem Dekalog, der ganz in Luthers Sinn schon von Bugenhagen, später von Seb. Fröschel ausgelegt ist, eine vorbereitende Behandlung vorangestellt, in der Bugenhagen [1]) das Gesetz nach dem zweiten Brauch, Fröschel [2]) es nach dem ersten und zweiten behandelt. Auch Melanchthon tut dies im Unterricht der Visitatoren, s. XXVI, 203. Luther hat es in seinen Katechismen wie auch in seinen Katechismuspredigten nicht getan. Man darf wohl annehmen, daß er es auf Grund reif-

1) S. Joh. Bugenhagens Katechismuspredigten, geh. 1525 und 1532, v. G. Buchwald u. O. Albrecht in: Quellen u. Darstellungen aus d. Gesch. des Reformationsjahrhunderts v. G. Berbig, 1909.

2) Reu, Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts in der evangel. Kirche Deutschlands zwischen 1530 u. 1600, I. Teil, 2. Bd., 2. Abt. 59—72.

licher Überlegung unterlassen hat. Es ist unmöglich, vor derselben Zuhörerschaft an aufeinanderfolgenden Tagen den Dekalog nach so verschiedenen Gesichtspunkten behandeln zu wollen. In der Beichte wird auch Luther den Dekalog und vor allem das erste Gebot zur Erweckung von Sündenerkenntnis wirksam zu verwenden gewußt haben. Ältere Beichtformulare nehmen bei Erwähnung des Sündenkatalogs deutlich Bezug auf seine Erklärung des ersten Gebots, wenn die eigentliche Grund- und Wurzelsünde namhaft gemacht werden soll. Auch die Erbsünde wird hiernach bestimmt.

Gewiß, für Luther liegt immer der Gedanke an das, was wir den zweiten Brauch des Gesetzes nennen, nahe, wo er von Glaube und Rechtfertigung spricht; diese vivificatio kann er sich nicht ohne jene mortificatio denken. Aber in diesem Vorgang geht die mit neuer Sünde immer neu erwachende Furcht immer wieder in die durch den Geist gewirkte und in ihrem Bestand erhaltene Gewißheit, die spezifische Heilsgewißheit, über: Gott ist größer als unser Herz, und sein erstes Gebot ist es, das da sagt: „Fürchte dich nicht, glaube nur!"

Luther hat nie das große Wort Röm. 8, 15 aus dem Auge verloren.

2.

Prof. D. Johannes Meyer
in Göttingen

„In Gott“ und „an Gott glauben“ als Verdeutschungen des credere in deum bei Luther

Im Vorwort zu der von ihm 1531 veranstalteten niederdeutschen Lübecker Ausgabe von Luthers Großem Katechismus kommt Bugenhagen auf einen Gegenstand zu sprechen, den er selbst im Vergleich zu der vorausgeschickten Erörterung über Wert und Nutzen des Katechismus eine „ringe sake“ nennt, aber doch einer Darlegung für bedürftig erachtet. Er schreibt darüber folgendes:

„In dem ersten böke, dar dyt vthgedrücket ys (= In dem Originale, nach dem dies gedruckt ist) steit stetes gheschreuen 'An God', 'an Christum' wen van dem louen wert geredet, also: 'Ick glöue an Got den vader' etc., 'an Jesum Christum' etc. Dar vth hebben etlike Predikers vp dem predickstole groth bewach gemaket, dat me scholde schriuen vnde lesen 'Ick glöue jn Godt', 'jn Christum'; dar ane hebben se nicht vnrecht gesecht. So se öuerst hebben gesecht, dat me alleine so schriven vnd lesen scholde vnd nicht ock recht were, wen me secht 'Ick löue an Godt' etc., so hebben se vele tho vele gesecht. Wente wat gud ys, dat schöle wy lauen vnde nicht vor vnrecht schelden, wen wy ock to tiden na vnser meninge jegen dat süluige wat beters wusten. . .

Darumme sechstu 'Ick löue an Godt', so sechstu recht, sechstu ock 'Ick löue jn Godt',ßo sechstu ock recht. ...

Wat dar hett gelöuen jnn God den vader, In Christum, In den hilgen geist, hebbe ick mit velen wörden vthgelecht jn dem boke geschreuen an de Hamborger vam glouen vnde guden wercken. Ick hebbe öuerst nicht dar by geschreuen, dat yd vnrecht sy, wen me ock seckt 'Ick löue an Godt' etc. Hefft doch vnse leue vader jn Christo Doctor Martinus Luther, de wol gelerder vnde jn solker sprake vlitiger js, wen sülke vnnütte meisters, jn synem nyen Testamente schyr stedes vordüdeschet 'An God', 'An Jesum Christum', 'an den namen Christi', wen vam glouen wert geredet. ...

In dessem böke ys vth dem ersten ock gedrücket 'An Godt', 'an Jesum' etc. Wultu nu van dem a ein i maken, dat sta by dy. Ouerst schelt nicht vor vnrecht, wat recht is [1])."

Hiernach war die Verdeutschung „Ich glaube an Gott" von einer Anzahl evangelischer Prediger sogar auf der Kanzel befehdet, und Bugenhagen sah sich genötigt, diese Verdeutschung wenigstens als unanfechtbar und wohlberechtigt hinzustellen. Er beruft sich dafür auf Luthers Vorgang in der Bibelverdeutschung. Die ganze Art der Darlegung aber beweist, daß die Form „an Gott glauben" im Apostolikum als eine befremdende Neuerung empfunden wurde, daß also bis dahin nur die Verdeutschung „in Gott glauben" herrschte.

Diesen Sachverhalt weiter klarzulegen und die sachlichen Beweggründe aufzudecken, die zu der einen und andern Übersetzung führten, ist die Aufgabe der folgenden Zeilen.

1.

Zunächst ist zu zeigen, daß vor Luther die Form „Ich glaube in Gott" allgemein üblich war.

Dagegen scheint freilich sofort der um 1480 in Köln erschienene Christenspiegel des Franziskaners Dederich Coelde (Bruder Dederich von Münster) angeführt werden zu können. Denn

1) Luthers Werke, Weimarer Ausg. 30 I 505 f.

die hochdeutsche Wiedergabe des Textes bei Moufang, Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache [1]), bietet den Text: „Ich glaube an Gott Vater, allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erden. Ich glaube an Jesum Christum" usw. Indessen ist diese Wiedergabe höchst ungenau, obwohl Moufang selbst [2]) behauptet: „Der Text ist wortgetreu umschrieben aus dem Niederdeutschen, nach dem in der Stadtbibliothek von Cöln befindlichen Exemplar von 1508." Die Verwaltung der genannten Stadtbibliothek hat mir nämlich auf eine Anfrage die Auskunft erteilt, daß der Text von 1508 in Wirklichkeit lautet: „Ich geleuue in got vader almechtich schepper des hemels ind der erden" usw. Moufang hat also nicht nur hinter „Vater" ein Komma eingefügt, das die Vorlage nicht hat, und das eine dem ganzen 15. Jahrhundert fremde Verbindung von „allmächtig" mit „Schöpfer" ausdrücken würde; sondern er hat auch das „in" kurzerhand in „an" verwandelt. In Wirklichkeit kann Coelde nicht mehr als Zeuge für den Text „Ich glaube an Gott" zitiert werden.

Die vorhandenen deutschen Symboltexte des Mittelalters geben nun ein eigentümliches Bild der Entwicklung. Die ältesten Verdeutschungen [3]) bieten „Ich glaube in Gott" und zwar bis etwa 900 hin [4]). Seit etwa 900 beginnt allmählich die Form „Ich glaube an Gott" herrschend zu werden. Man kann das an einer Formel des 10. Jahrhunderts [5]) beobachten. Hier wechseln nämlich noch „in" und „an". Es heißt zunächst „in got", aber dann „an sinen einpornen sun" und „an den heiligen geist". Da leistet die feste Eingangsformel „Ich glaube in Gott Vater" noch am längsten Widerstand gegen die Neuerung. Dasselbe Bild bieten zwei weitere Texte [6]) etwas jüngerer Herkunft. Da-

1) Mainz 1881, S. III. Danach ist der Text auch zitiert von Cohrs, Die evangel. Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion IV (Monumenta Germaniae Paedagogica XXIII), S. 294.

2) S. I Anm. 3.

3) Im folgenden zitiere ich die deutschen Symboltexte nach den Paragraphen in Hahn, Bibliothek der Symbole ([3] 1897).

4) §§ 93 (8. Jahrh.); 95 (9. Jahrh.). 5) § 100 (10. Jahrh.).

6) §§ 106. 107.

gegen wird in den meisten Texten das „an“ allgemein durchgeführt, und zwar sowohl in den eigentlichen Symbolübersetzungen [1]) als in Symbolparaphrasen [2]). Nur vereinzelt findet sich vor 1400 das „in“ folgerichtig beibehalten [3]). Man kann also sagen, daß bis 1400 die Tendenz vorherrscht, das credere in deum mit „glauben an Gott“ wiederzugeben. Wer diese Entwicklung verfolgt hat, ist durch die Wendung überrascht, die um 1400 einsetzt und eine völlige Rückkehr zu der ältesten Verdeutschung „Ich glaube in Gott“ herbeiführt. Auch hier gibt es wieder eigentümliche Übergänge. So hat eine Sympolparaphrase in einer Linzer Handschrift des 15. Jahrhunderts folgende Wendungen: „Ich glob in ain got ... Ich glob an sin eingebornen sun ... Ich glob an den vater, vnd an den sun vnd an den hailigen gaist ... Ich gloub in den hailigen gaist. Ich gloub in die hailige christenhait [4]).“ Vielleicht ist der zunächst als rein willkürlich erscheinende Wechsel von „in“ und „an“ in diesem Symbol so zu erklären, daß wo der Anklang an den eigentlichen Symboltext am unmittelbarsten war, das „in“ eintrat, dagegen in den Paraphrasen sich noch das „an“ hielt; man hätte dann auch die Worte „Ich glob an sin eingebornen sun“ als Paraphrase zu deuten, da der eigentliche Text gelautet hätte: „Und in Jesum Christum seinen eingebornen Sohn.“

Gleichmäßig durchgeführt erscheint dann die Form „in Gott glauben“ in der gesamten religiösen Volksliteratur des 15. Jahrhunderts, die ich habe zu Rate ziehen können. So heißt es in Landskrons Himmelsstraße nach den Auszügen bei Hasak [5]): „Ich gelaub in got“ und: „das wir bey dem articel nit sprechen. ich glaub in die christenlichen kirchen. als wir doch sprechen. ich

1) §§ 101. 103 (11. Jahrh.).

2) §§ 104. 105. 108—112. 114. 116. Über Verwandtschaft und Gruppierung dieser Symbolparaphrasen s. Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—12. Jahrh. [3]2, S. 436; Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Bd. 2, S. 864—866.

3) § 102. 4) 117.

5) Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters. S. 291. 296; vgl. auch A. Ebeling in dieser Zeitschr. 1900, S. 186.

glaub in got vater allmechtigen. vnd in Jhesum Cristum vnd in den heyligen geist." In Wolffs († 1468) Beichtbüchlein lesen wir [1]: „Ich glaube in got vatter almechtigen schepper hyemels vnd erden, vnd in Jhesum Christum." Ebenso steht es um die „Erklärung der 12 Artikel des christlichen Glaubens" von 1485 [2], dem „Laienspiegel" um 1496 [3], die „Tafel des christlichen Lebens" um 1500 [4], die „Uthlegginge des christlichen ghelouens" um 1500 [5], Surgants Manuale curatorum von 1502 [6] und die Ausgaben des Hortulus animae in niederdeutschem Texte Leipzig 1516 [5] und hochdeutschem Texte Nürnberg 1519 [5]. Vorausgesetzt ist dieselbe Textform ferner in Hans Geuß' handschriftlichem „Traktat über die Hauptstücke der christlichen Lehre" aus dem 15. Jahrhundert [5], wo es im Sündenbekenntnis heißt: „das ich offt vnd dick gelaubt han in einen fremden got vnd nit in den almechtigen got", sowie in der Schrift „Die vier vnd zwenzig Alten" von Otto von Passau [7], wo wir lesen: „Du solt auch glauben in got — sprichet Ciprianus über den glauben." Bestätigt werden diese Beobachtungen durch den Text des Glaubensliedes, das uns von Wackernagel [8] nach drei Handschriften mitgeteilt ist. Eine Handschrift um 1400 hat: „Wir globen in eynen got, schopper hymmels vnd der erden", eine zweite um 1417: „Wir glawben in einen got, schopper hymmels vnd der erden", ein dritte nach 1500: „Wyr gelauben all in eynen got, schoffer himels vnd der erden." Die gegebenen Proben, denen wir keine gleichzeitigen Zeugnisse für die Textform „Ich glaube an Gott" an die Seite zu stellen vermögen, dürften ausreichen zum Beweise, daß um 1500 die Form „Ich glaube in Gott" zur Alleinherrschaft gelangt war.

---

1) Bl. 11ᵃ, s. die Ausgaben von Byttenberg (1907) und Falk (Drei Beichtbüchlein 1907).

2) Vgl. Falk, Historisch-polit. Blätter 1892, S. 726 f.

3) Vgl. Geffcken, Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts Sp 148—150.

4) Vgl. Bahlmann, Deutschlands kath. Katechismen 65.

5) Exemplar: Univ.-Bibliothek Göttingen.

6) Geffcken Sp. 198.   7) Hasack 40

8) Deutsches Kirchenlied II, S. 509.

2.

Danach ist es nur natürlich, daß auch Luther ursprünglich der damals herrschenden Verdeutschung gefolgt ist. In seiner kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers von 1520 lauten die bezüglichen Symbolsätze: „Ich glaub ynn gott vatter ... vnd ynn Jhesum Christum ... Ich glaub ynn den heyligen geyst“, und Luther bemerkt dazu: „Drumb ist das wortlin ʻInnʼ fast woll gesetzt vnd mit vleyß war zu nehmen, das wir nit sagen ʻIch glaub gott dem vatterʼ odder ʻvon dem vatterʼ, sondern ʻInn gott den vatter, In Jhesum Christum, In den heyligen geystʼ. Vnd den glauben soll man niemant geben, dan alleyn gott, darumb wirt die gottheyt Jhesu Christi vnd des heyligen geystes damit bekant, das wir ynn yhn gleych wie ynn den vatter glauben. Vnd wie es eyn gleych glaub ist ynn alle drey person, ßo seyn die drey person auch eyn gott [1].“ Aus diesen Worten hat Spitta [2]) geschlossen, daß Luther 1520 auf das Wörtlein „in“ im Unterschiede vom Wörtlein „an“ großes Gewicht gelegt habe, und daraufhin vermutet, daß auch Luthers Glaubenslied „Wir glauben all an einen Gott“ ursprünglich von Luther geschrieben sei „Wir glauben all in einen Gott.“ Aber hier hat Spitta Luthers Worte nicht genau genug erwogen. Sie reden nicht von der Verdeutschung des Credo in deum durch „Ich glaube in“ im Unterschiede von „Ich glaube an“, sondern setzen die Formel „Ich glaube in“ den Formeln „Ich glaube Gott dem Vater“ und „Ich glaube von Gott“ entgegen, was aber nichts andres ist, als daß nach Weise Augustins und lateinischer Väter und Kirchenlehrer das Credo in deum unterschieden wird von Credo deo und Credo deum [3]). Es ist mithin Luther 1520 gar nicht zweifelhaft, sondern einfach selbstverständlich gewesen, daß Credo in deum wiederzugeben sei durch „Ich glaube in Gott.“

Mit dieser Verdeutschung hat er jedoch bald gebrochen. In

---

1) Weim. Ausg. 7, 215. 2) Ein feste Burg ist unser Gott, S. 186.
3) Vgl. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol 2, 511.

seinen Katechismuspredigten von 1523 lesen wir in Rörers Nachschrift die Worte: „Ter dicimus 'ego credo in deum', 'Jesum', 'spiritum sanctum' (an melius esset, die muter teusch)[1]." Die dieser Nachschrift zugrunde liegenden deutschen Worte der Predigt Luthers dürften etwa folgendermaßen gelautet haben: „Dreimal sagen wir: 'Ich glaube in Gott', 'in Jesum', 'in den heiligen Geist'; aber 'an Gott' usw. wäre besser geredet in der deutschen Muttersprache." Dann empfiehlt Luther in dieser Predigt seinen Hörern im Unterschiede von der ihnen geläufigen Verdeutschung eine andre, die er aus sprachlichen Gründen vorziehen würde. Indem es aber dabei in irrealer Wendung heißt „an melius esset", wird deutlich, daß die Übersetzung mit „an" als noch nicht vorhanden und üblich hingestellt wird. Danach hätte also Luther seit 1523 die von ihm bis dahin gewohnheitsmäßig gebrauchte Form „in Gott glauben" durch die Form „an Gott glauben" ersetzt.

In der Tat begegnet seitdem bei Luther stets „an Gott glauben". So in seinem Glaubensliede „Wyr gleuben all an eynen Gott"[2], auf das er sich auch wieder in seiner Deutschen Messe 1526 bezieht[3]. Auch in dem katechetischen Abschnitte der Deutschen Messe wird das „an" gebraucht: „Was heyst an Gott den vater almechtigen gleuben? ... Was heyst an Jhesum Christ seinen son gleuben?"[4] Aber schon in dem Taufbüchlein, das wenige Monate nach den Katechismuspredigten von 1523 erschien[5], war gesagt: „Gleubstu an Got den almechtigen vater ..? .. an Jhesum Christ ..? .. an den heyligen geyst ..?" Daß dann 1529 beide Katechismen ihren Text demgemäß gestaltet haben, ist bekannt. Seit März 1523 hat Luther mithin die damals allgemein übliche Formel „in Gott glauben" ersetzt durch „an Gott glauben". Dabei verrät er aber keinerlei Kennt-

---

1) Weim. Ausg. 11, 49. Die Form „teusch" = deutsch gebraucht Rörer auch sonst, z. B. 17 I, 237, Z. 9.

2) Wackernagel III, S. 16. 3) Weim. Ausg. 19, 95.

4) 19, 77.

5) Die Predigt war am 4. März gehalten, das Taufbüchlein erschien im Mai; Weim. Ausg. 12, 45.

nis davon, daß in früheren Zeiten auch schon „an“ gesagt war. Hätte er davon irgend Kenntnis gehabt, so hätte er das doch wohl auch irgendwo und irgendwie bekundet.

Bugenhagen hat sich in der oben zitierten Vorrede darauf berufen, daß die Verdeutschung „an Gott glauben“ in Luthers deutscher Bibel gegeben sei. Damit wird er uns auf den eigentlichen Punkt hinführen, wo Luthers neue Verdeutschung einsetzt. Luthers Übersetzung des Neuen Testaments im Jahre 1522 brachte die Formel „an Gott glauben“ auf. Von da aus ist sie bei Luther allgemein üblich geworden.

Luthers Sprachgebrauch wirkte allmählich auf seine Zeitgenossen ein. Das „in Gott glauben“ findet sich in der Verdeutschung der „Kinderfragen“ der Böhmischen Brüder von 1522 (Frage 13: „zu glauben in Gott den Vatter, den Sun vnd den heyligen geyst“)[1]), in Melanchthons „Handbüchlein“ von 1523[2]), in der Züricher Katechismustafel des Leo Jud von 1525[3]), in Bugenhagens niederdeutschem Bökeschen vor de leyen vnde kindere von 1525[4]), in Hegendorfers deutscher Schrift „Die zehen gepot, der glaub, vnd das Vater vnser“, einer undatierten Übersetzung seiner Institutio von 1526[5]), in Johann Baders Gesprächbüchlein von 1526[6]), in Oekolampads Frag und Antwort von 1526 (?)[7]), im Katechismus von St. Gallen von 1527[8]), in Capitos Kinderbericht von 1527[9]), in Schultz' Büchlein auf Frag und Antwort von 1527[10]), in Gräters Catechesis von 1528[11]), in Althamers Katechismus von 1528[12]), in Brenz' Fragestücken von 1528 (?)[13]), in Sams Christlicher Unterweisung von 1528[14]). Auch nach dem Erscheinen von Luthers Katechismen wird es in Nürnberg sowohl in den Kinderpredigten von 1533[15]) als in den Nürn-

1) Müller, Die deutschen Katechismen der Böhmischen Brüder (Monumenta Germaniae Paedagogica IV) 13.

2) Cohrs I, 32. 3) Ebd. I, 127. 4) Ebd. I, 203.
5) Ebd. III, 369 f. 6) Ebd I, 269. 7) Ebd. IV, 13.
8) Müller 194. 9) Cohrs II, 101. 10) Ebd. II, 215.
11) Ebd. II, 333. 12) Ebd. III, 21. 13) Ebd. III, 147.
14) Ebd. III, 96.

15) Reu, Quellen z. Gesch. des Katechismusunterrichts I, 508.

berger Ausgaben des Kleinen Katechismus von 1558—1561 [1]), und bei den Oberdeutschen Butzer, Zell, Bader (1544), Marbach und in der Zweibrückener Kirchenordnung von 1588 [2]) beibehalten. Dagegen ist es nicht auffällig, daß die Wittenberger Kreise zuerst das „an Gott glauben“ übernahmen; so die hochdeutsche Übersetzung des Bökeschen vor de leyen vnde kindere von 1525 [3]) und Agricolas „Kinderzucht“ von 1527, welche zwar im allgemeinen „an Gott“ schreibt, aber beim 2. Artikel stehen läßt „und in Jhesum Christ“ [4]). Daß gerade Luthers Bibelübersetzung einwirkte, zeigt Toltz, Wie man junge Christen kurz unterweisen soll, von etwa 1527 [5]); er behält in seinem Apostolikumtexte das „in“ bei, zitiert aber die Bibelstelle Joh. 3, 16: „die an yhn glewben“. Wie in der katechetischen Literatur faßte Luthers Neuerung auch in den Glaubensliedern allmählich Boden. Hier blieb freilich auf lange hinaus noch das „in Gott“ vielfach üblich. Speratus dichtete sein schon ins Achtliederbuch 1524 aufgenommenes Lied: „In got — gelaub ich, dz er hat — auß nicht — geschaffen hyml vnd erden“ [6]). Das Glaubenslied des Herzogs Albrecht von Preußen begann ähnlich: „Ich glaub in Gott, — der g'schaffen hot — den Himmel und die Erden“ [7]). Im Gesangbuch der Böhmischen Brüder von 1539 stand das Lied: „Wir glauben jnn got den vater“ [8]), im Straßburger Gesangbuch von 1537 das Zwicksche Lied: „Ich gloub in Gott, den vatter min“ [9]). In Augsburg erschien 1539 das Lied „Wer glaubt inn Gott, der helt sein gbot“ und noch 1584 das Lied „Ich glaub in Gott den Vatter mein“ [10]). Im Züricher Gesangbuch von 1560 stand Fünckelins Lied: „Ich gloub in Gott den vatter min“ [11]). Noch Lobwasser dichtete 1579 „Ich glaub in

---

1) Weim. Ausg. 30 I, 746—749.
2) Reu I, 25. 55. 107. 231. 143. 218.
3) Cohrs I, 203. 4) Ebd. II, 46. 5) Ebd. IV, 35.
6) Wackernagel III, S. 33.
7) Spitta, Monatschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1908, S. 70.
8) Wackernagel III, 284. 9) Ebd. S. 608.
10) Ebd. S. 537; II, S. 935.
11) Ebd. IV, S. 148.

Got den Vater, der almechtig“ [1]). Dagegen enthält schon ein Einzeldruck von 1524 oder 1525 das Lied: „Ich glaub an einen Gott, der da hat — geschaffen hymmel vnd erden“ [2]). Hans Sachs sang: „Wir glauben all an einen Gott“ [3]), ebenso ein Nürnberger Gesangbuch von 1555 [4]), Selnecker: „Ich glaub an Gott vnd bin ein Christ“ [5]), das Gesangbuch der Böhmischen Brüder von 1566: „Wir gleuben an einen Gott“ [6]) und ein Wiedertäuferlied von 1583: „Wir glauben all an einen Gott — und lieben ihn von Herzen“ [7]). Diese Beispiele ließen sich vermehren [8]).

Man kann sich wundern, daß auch in evangelischen Kreisen und unter Anhängern Luthers seine Änderung nur so langsam Platz griff [9]). Mehr aber noch mag es befremden, daß nach Bugenhagens Vorrede sich evangelische Prediger sogar veranlaßt sahen, auf der Kanzel gegen Luthers Neuerung zu Felde zu ziehen. Das läßt vermuten, daß es sich doch dabei um mehr als eine rein sprachlich begründete Änderung handelte. Wieweit diese Vermutung zu Recht besteht, ist nun zu prüfen.

3.

Dabei werden wir die Frage zu stellen haben, wie das 15. Jahrhundert dazu kam, das „an Gott glauben“ durch das „in Gott glauben“ zu verdrängen.

Nun sind wir in der glücklichen Lage, eine Reihe von Äußerungen zu besitzen, die uns auf diese Frage Antwort geben können. Wir sehen nämlich in den religiösen Volksbüchern die Erläuterungen auftauchen, die Rufinus, Augustinus, Petrus Lombardus, Thomas u. a. zur Unterscheidung der Formeln

1) Wackernagel IV, S. 870.
2) Ebd III, S. 35.
3) Ebd. III, S. 69.
4) Ebd. III, S. 1253.
5) Ebd. III, S. 1253.
6) Ebd. IV, S. 377.
7) Ebd. III, S. 549.
8) Vgl. Wackernagel III, S. 557. 1123. 1124; IV, S. 871; V, S 1364
9) Man darf nach Obigem nicht dem zustimmen, was in dieser Zeitschrift 1900, S. 186, Anm. 4 A. Ebeling schreibt, nämlich daß der Neuerung Luthers „alle Späteren und alle Kirchenordnungen“ außer der Calenberger KO. 1542 (die von Nürnberg bestimmt war) gefolgt seien.

Credo in deum, Credo deum und Credo deo verwandt haben [1]). So hat Augustin erklärt, mit einem „in" verbunden sei credere = credendo amare, credendo diligere, credendo in eum (= deum) ire et eius membris incorporari [2]). Offenbar hat er hier aus dem „in" den Gedanken einer auf Gott gerichteten Bewegung in das credere hineingelesen oder richtiger zum eigentlichen credere als einem Fürwahrhalten hinzuaddiert; diese Bewegung in Gott hinein ist aber die Liebe, das amare und diligere. Deshalb kann er fortfahren, nicht jedes credere deo sei ein credere in deum, aber jedes credere in deum schließe ein credere deo ein. Folgerichtig gilt dann ein credere in deum als utique plus quam credere deo [3]). Da Augustin anderswo zwischen credere deum und credere in deum scheidet, gewinnt das Mittelalter die Unterscheidung eines dreifachen Sprachgebrauchs. So unterscheidet Thomas [4]) ein credere deum = sein Dasein anerkennen, credere deo = seiner Offenbarung zustimmen, credere in deum = sich liebend an ihn hängen. Mit dem in deum erscheint also die Vorstellung der liebenden Versenkung der Seele in Gott gegeben.

Hieran knüpfen nun die deutschen Volksbücher an. Das nach Nikolaus von Lyra bearbeitete deutsche Beichtbuch [5]) erklärt, auch böse Geister könnten glauben, daß Gott aller Dinge Ursache und allmächtig sei (credere deum); rechter Glaube (credere in deum) müsse mit Minne sein, und der Glaube sei recht, „der da myt dem glauben (= credendo) in got durch mynne geht". Deutlich knüpft dieser Satz an Augustins zitierte Formel an. Die oben erwähnte „Erklärung der 12 Artikel des christlichen Glaubens" von 1485 führt noch eingehender aus: „Hie soltu mercken die vnderscheid zwischen dem was got zeglauben (deo credere) sei vnd was ze glauben sei got (credere deum) vnd was zeglauben sei in got. Der meister sententiarum im 3. Buch am xxiij. spricht. Got zeglauben (deo credere) ist zeglauben das es alles war ist dadurch got redet vnd das tund auch die bösen.

1) Vgl. Kattenbusch 2, 511. 2) Migne, Patr. lat. 35, 1631.
3) Ebd. 36, 988. 4) II 2, qu 2, 1.
5) Geffcken, Sp. 23.

vnd als wir den menschen glauben aber nit in den menschen. Zeglauben das got ist (credere deum) das eins (heist?) gelaubt das got sei das tund auch die bösen. wann der teuffel gelaubt das got ist vnd förcht yn. Aber zeglauben in got (credere in deum) ist zeglauben das got gelobt wird vnd do mit man mit dem glauben in got gat (credendo in eum ire) vnd ym mit dem glauben anhangt (eredendo amare) vnd das man do mit sein gelieden zu geliebt wird (credendo eius membris incorporari) durch den glauben wird gerecht der böß. vnd das legt Bonaventura also aus. Der glauben nach dem das ist zu gefügt der lieb der in gott glaubt der wirt geordnet zu liebhabung gotz ... so er spricht zeglauben in got (credere in deum) das ist das man yn mit dem glauben lieb hat (credendo diligere)“ [1]. Otto von Passau aber definierte in den „Vier vnd zwenzig Alten“ das „glauben in Gott“ so: „das ist das du in (= ihn) in dem glouben minnen (credendo amare) solt vnd mit glouben in in (= ihn) gan (in eum inire) vnd dich in yme verlieren vnd eins mit yme werden“ [2].

Es bedarf nicht vielen Nachdenkens, um zu begreifen, daß wenn man mit der Augustinschen Definition wirklich Ernst machte und in das credere in deum die Vorstellung eines liebenden Eingehens in Gott hineinlegen wollte, dann nicht die seit 900 üblich gewordene deutsche Wendung „an Gott glauben“ genügte, sondern nur die räumlich verstandene Wendung „in Gott glauben“. Nun weiß aber jeder Kenner der religiösen Volksliteratur, in welchem Maße das religiöse Verhältnis zu Gott unter dem Gesichtspunkte der Liebe vorgestellt wurde. Gab es doch Bücher, die lediglich dies Thema der Liebe zu Gott behandelten, wie z. B. das 1498 erschienene Buch „Die liebe gotes“ [3]. So mußte die Religiosität des 15. Jahrhunderts in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit zur Formel „in Gott glauben“ als dem zutreffenden Ausdruck dessen, was sie wollte, hinweisen.

Dazu kommt aber noch eine überraschende Beobachtung. Die

1) Bl. 11ᵃ. 2) Hasak 40.
3) Vorhanden: Univ.-Biblioth. in Göttingen.

„Uthlegginge des christlichen ghelouens" schreibt unter Berufung auf Augustin: „Ed is vnderscheyd an god to gelouende vnd in god. wente de bösen geiste gelöuen ok an god. Wen in god to gelouende, dat is anders nicht wen dat du gode beleuest in dem gelouen (credendo amare) vnd ohme mit leue anheftest, vnd mit synen ledemathen voreyniget syst (eius membris incorporari)." Hier stößt auf, daß für credere deum gesetzt wird „an Gott-glauben". Damit wird das „an Gott glauben" zum Ausdruck des minderwertigen Glaubens. Mir ist diese Auffassung, die mich beim Lesen des genannten Buches aufs Höchste überraschte, sonst noch nirgends begegnet. Es wäre ja möglich, daß sie etwas ganz Vereinzeltes gewesen wäre. Aber bei der kompilatorischen Art der in Frage kommenden Literatur möchte ich doch eine Selbständigkeit des Buches in dieser seiner Definition nicht für wahrscheinlich halten. Dann würde sich nahelegen, mit einer Tradition zu rechnen, die vielleicht vor allem mündlich fortgepflanzt wäre, welche „an Gott glauben" zur Übersetzung nicht von credere in deum, sondern von credere deum gemacht hätte. Man ist versucht, die Linien mit allem Vorbehalte weiter zu ziehen. Unser Buch ist sowohl in hochdeutscher[1]) als in niederdeutscher Sprache erschienen. In niederdeutscher Sprache hat Bugenhagen das Recht der Wendung „an Gott glauben" gegen Kanzelpolemik zu verteidigen. So wäre denkbar, daß die niederdeutschen Prediger, die solche Polemik betrieben, dies eben in dem Sinne der „Uthlegginge" getan hätten. Dann wäre es völlig begreiflich, daß sie „groth bewach" daraus gemacht hätten; sie hätten eben gefürchtet, ihnen solle damit ein minderwertiger Begriff des Glaubens, ein auch von den „bösen Geistern" geübtes Glauben zugemutet werden. In welch anschauliche Zusammenhänge rückte uns dann die in Bugenhagens Vorwort erörterte Streitsache! Es wäre interessant, wenn sich noch weitere Belege dafür finden ließen, daß zu Luthers Zeit „an Gott glauben" die Formel für den minderwertigen Glauben, für das

1) Falk, Historisch-polit. Blätter 1892, S. 727—729; Falk kennt das Göttinger Exemplar dieses selten gewordenen Buches nicht.

bloße Fürwahrhalten ohne Liebe gewesen wäre. Das langsame Vorandringen der von Luthers Bibelübersetzung und Katechismus gebotenen Formel „an Gott glauben“ für das in deum credere wäre begreiflich.

Aber begreiflich ist nun auch, daß Luther zu dieser neuen Verdeutschung nur vermöge einer andern Begriffsbestimmung des Glaubens gelangte, bei welcher nicht die Liebe, sondern das Zutrauen zu Gott im Vordergrunde stand, also die Vorstellung nicht gegeben war von einem Eindringen in Gott, sondern von einem vertrauenden Hangen an Gott als dem, an dem man sich festhält, um nicht hin und her geweht zu werden. Zu diesem Glaubensbegriff ist Luther auch erst in der Zeit seines Werdens hinangelangt. Dieser Glaubensbegriff aber hat sich bei ihm — das ist ja auch natürlich — früher durchgesetzt als die dadurch nahegelegte Verdeutschung. Noch nicht hat Luther den Glauben als Zuversicht klar erfaßt, als er 1515—1516 seine Vorlesung über den Römerbrief las. In dieser sagt er nämlich noch: „Credere in Christum est in ipsum tote corde intendere et omnia in ipsum ordinare“[1]). Diese Definition verrät ihre Selbständigkeit gegenüber der Augustinischen. Aber sie teilt noch mit ihr die räumliche Vorstellung einer Bewegung auf Gott hin, in ihn hinein. Und Luthers Gedanken berühren sich denn auch in dieser Schrift mit mittelalterlichen Vorstellungen von dem völligen Aufgehen der Seele in Gott ohne eigne Ziele und Wünsche, wie sie auch in der Schrift „Die liebe gotes“ ihren starken Ausdruck gefunden haben. Luther betont hier noch nicht als Merkmal des Glaubens die Heilsgewißheit, welche in seiner späteren Lehre mit dem Fiduzialglauben verbunden ist. Er läßt den Christen in Ungewißheit über seinen Gnadenstand bleiben; aber er erwartet, daß der Christ auch diese Ungewißheit über das Heil seiner eigenen Person[2]) erträgt, da doch alles auf die Ehre und Herrlichkeit Gottes ankommt.

---

1) Ficker, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, Bd. I), Teil 2 (Scholien), S. 88.

2) Ebd. S. 89.

Dagegen ist in der „Kurzen Form“ von 1520 schon deutlich der Glaube als an Gott hangende Zuversicht beschrieben. „Zum andern (d. h. neben dem credere deum) wirt yn gott geglaubt, das ist, wen ich nit alleyn glaub, das war sey, was von gott gesagt wird, ßondern setze meyn traw yn yhn, begeb vnd erwege mich mit yhm zu handeln vnd glaub on allen zweyffell, er werd mir alßo seyn vnd thun, wie man von yhm sagt“ [1]). In der Linie dieses Glaubensbegriffs, durch den Luther die Definition Augustins ersetzt, mußte dann die Änderung des „in Gott“ zu „an Gott“ liegen. Gelegenheit dazu bot ihm die Bibelübersetzung 1522.

Noch Bugenhagen hat in seiner Vorrede von 1531 sehr wohl gewußt, daß der Deutsche mit den beiden Verdeutschungen „an Gott glauben“ und „in Gott glauben“ eine verschiedene Vorstellung verbinde. Er fügt nämlich noch folgende, oben noch nicht mit zitierte Sätze ein: „Darumme darff me sücke wörde nicht also meisteren, dath ‘an Godt’ scholde vnrecht syn vnde ‘jnn Godt’ alleine recht. Wente löuen ‘an Godt’ ys mit dem herten ylen na Gade, stedes by em tho synde, vnde syck vp en jn allen nöden lynes vnde der selen tho vorlatende wedder alle sünde, böse conscientie, nöth vnd döth, alse de xcj. Psalm syn vthwiset. Dat süluighe hett ock löuen ‘jn God’, nömlick mit dem herten hen jn God varen, jn God wanen, vp syne barmhertickeit syck vorlaten jnn Christo Jhesu ... Kummest du mit dynem louen hen ’an Godt’, so kumpstu ock wol hen ‘jn Godt’ ...; kumpstu mit dem glouen dynes herten hen ‘an Christum’, so bystu ghewisse der sünde vnde des düuels löß, wat woldestu beteren glouen hebben?“ [2]) Es ist zu beachten, wie Bugenhagen in den letzten Sätzen, obwohl er den Unterschied in der Vorstellung bei beiden Wendungen hervorgehoben hat, doch betont, wie auch das „Glauben an Gott“ und „an Christus“ vollwertig ist; sollte darin nicht eine Verteidigung dieser Formel gerade auch gegenüber der Meinung liegen, daß „an Gott glauben“ nur eben credere deum sei? Darum nähert Bugenhagen

1) Weim. Ausg. 7, 215. 2) Ebd. 30 I, 506.

offenbar beide Vorstellungen, obwohl er sie zu unterscheiden weiß, doch mit Fleiß einander an. Bei dem „glauben an Gott“ unterläßt er es nicht, das „stets bei ihm zu sein“, also den Gedanken der Gottesgemeinschaft, der eigentlich durch das „in Gott“ ausgedrückt war, mit hervorzuheben, und bei dem „glauben in Gott“ verweist er, abweichend von den Schriftstellern des 15. Jahrhunderts, auch auf das „auf seine Barmherzigkeit sich verlassen“, also auf die Zuversicht des Fiduzialglaubens[1]), um derentwillen doch Luther das „an Gott“ vorgezogen hatte, weil es sprachlich richtiger die Vorstellung der Zuversicht zum Ausdruck brachte. Es ist offenbar also das Bestreben Bugenhagens gewesen, den Abstand der beiden Redewendungen möglichst zu verkleinern, um so das Mißtrauen gegen die Formel „an Gott glauben“ zu überwinden. So gelangt er schließlich in dem letzten der eben zitierten Sätze zu einer Vergleichung beider Wendungen, wonach die Wendung mit „an“ als Vorstellung vom Herankommen an Gott zwar scheinbar hinter der Wendung mit „in“ als der Vorstellung von Hineingelangen in Gott zurückbleibt, aber doch schließlich dasselbe aussagt, da ein Herankommen auch ein Hineingelangen sei. Erwägt man nun, wie Bugenhagens Bestreben auf den Ausgleich beider Formeln gerichtet war, so dient der Umstand, daß er in den vorangehenden Sätzen doch die unterscheidenden Vorstellungen beider Wendungen zum Ausdruck bringt, uns zum Beweise dafür, daß man damals in den beiden Wendungen nicht bloß eine grammatische Verschiedenheit erblickte, sondern auch eine sachliche Differenz.

* * *

Somit hätten wir mit unseren Erörterungen das doch gewiß bedeutsame Ergebnis gewonnen, daß sich in der Geschichte der beiden Verdeutschungsformeln für das lateinische credere in deum eine Geschichte des Glaubensbegriffes spiegelt. Indem das 15. Jahrhundert im Anschluß an Augustins Formeln die fides caritate formata preist und somit die Krone des Glaubens-

1) Worin er sich auf Luthers Kurze Form berufen konnte.

aktes im liebenden Eindringen in Gott selbst erblickt, kommt es dazu, an Stelle des früher üblichen „an Gott glauben“ zu setzen „in Gott glauben“ und zwar unter teilweiser Abstempelung der abgeschafften Wendung „an Gott glauben“ als einer Bezeichnung für den minderwertigen Historienglauben. Indem aber Luther im Glaubensakte das Vertrauen zu Gott als Krone heraushebt, gelangt er, ohne von der älteren Verdeutschung durch „an Gott glauben“ eine Kenntnis zu verraten, zu einer Wiederherstellung dieser Formel, weil sie für seinen Glaubensbegriff den besseren sprachlichen Ausdruck in der deutschen Muttersprache bot.

3.

D. Otto Albrecht
in Naumburg a. d. S.

Quellenkritisches zu Aurifabers und Rörers Sammlungen der Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers

Für die Weimarer Ausgabe mit der kritischen Durcharbeit der von Johann Aurifaber 1547 und nach ihm im selbigen Jahr von Georg Rörer herausgegebenen Sammlungen von Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers (zumeist erbaulicher Spruchauslegungen in Widmungsexemplaren oder in fremden Büchern, deren Besitzer sich von ihm etwas eigenhändig Geschriebenes ausgebeten hatten, vgl. Erlang. Ausg. 52, 287—400) beschäftigt, stieß ich auf eine Menge von Schwierigkeiten, zu deren Überwindung eine umfassende Vertiefung in die handschriftliche und gedruckte Überlieferung nötig wurde. Nur ein Teil der Urschriften Luthers oder der damit geschmückten Bücher ist ja noch vorhanden. Aber auch in dem günstigsten Fall, wenn wir das Original noch haben, muß daneben die spätere Überlieferung in Abschriften und alten Drucken beachtet werden, um für den abgestuften Wert derselben einen Maßstab zu gewinnen und diesen dann in den häufigen Fällen anwenden zu können, wenn die feste Grundlage einer Urschrift fehlt. Auch dann bleibt noch vielerlei zu erwägen. Im Archiv f. Reformationsgesch. 1917, S. 161—186 habe ich vorläufig alle Gesamtausgaben der Werke Luthers vom 16. Jahr-

hundert bis zur Gegenwart daraufhin geprüft, wie sie jene alten Sammelwerke Aurifabers und Rörers wiedergegeben und auch daran weitergearbeitet haben. Jetzt will ich einige andere Punkte zur Kritik der Quellen erörtern.

1. Ein Blick auf Aurifabers Sammlung

Während das Vertrauen auf die oft angefochtene Zuverlässigkeit Georg Rörers (1492—1557), des vielleicht wichtigsten Vermittlers und Sammlers der handschriftlichen und gedruckten Überlieferung Lutherscher Schriften, des hauptsächlichen Korrektors der Lutherbibel, bei den neueren Forschern im Wachsen ist [1]), hat sich das Urteil über Johann Aurifaber Vinariensis (ca. 1519—1575) als Herausgeber von Werken Luthers immer mehr ungünstig gestaltet. In seinem kurzen Aufsatz „Zur Frage nach der Zuverlässigkeit Joh. Aurifabers als Sammlers und Herausgebers Lutherscher Schriften" im Arch. f. RefGesch. 1915, S. 155—157 spricht sich G. Kawerau [2]), zunächst bezüglich

1) Vgl. G. Müller in PRE.³ Bd. 24, S. 426–432. G Buchwald, Jenaer Lutherfunde, ThStKr. 1894, 374 ff. und Ztschr. f. Kirchengesch. 1894, 601 f. G Koffmane, Die handschriftl. Überlieferung von Werken Luthers, krit. Untersuchungen in Verbindung mit Lic. Freitag, Lic. Reichert 1 (1907), S. XV f. XXI f. E. Kroker, Rörers Handschriftenbände und Luthers Tischreden, im Arch. f. RefGesch. V (1908), S. 337 ff.; VII (1910), S. 56 ff.; VIII (1911), S. 160 ff.; derselbe in Weim. Ausg. Tischreden Bd. 5, S. XXXVIII f. O. Reichert, Zwei neue Protokolle zur Revision des Neu. Testam. Ein Beitrag zu G. Rörers Anteil an der handschr. Lutherüberlieferung, in Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation, veröff. v. d. Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe (1917), S. 203 ff.; derselbe im Arch. f. RefGesch. 1917 (Lutherheft), S. 205 ff.; derselbe in ThStKr. 1918, S. 193 ff. A. Freitag, Veit Dietrichs Anteil an der Lutherüberlieferung in den „Lutherstudien" (1917), S. 171. 183 ff. O. Albrecht, Das Luthersche Handexemplar des deutschen Neu. Testaments usw., in ThStKr 1914, S. 153 ff.; derselbe, Kritische Bemerkungen zur Überlieferung der stammbuchartigen Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers, im Arch. f. RefGesch. 1917, S. 1 ff. — Außerdem zahlreiche Einleitungen und Bemerkungen in verschiedenen Bänden der Weim. Ausg.

2) Zu den Literaturangaben Kaweraus über Aurifaber in PRE³ Bd. 2, 290; 23, 139 ist nachzutragen: Veesenmeyer, Literaturgesch. der Briefsammlungen Luthers 1821, S. 18; ADB. 10, 110; ZKG. 12, 624.

seiner Tischredenausgabe, über ihn dahin aus: „Ein Mann, dem eine gewandte schriftstellerische Mache nicht abzusprechen ist, der aber flüchtig arbeitete und der keine Bedenken trug, mit dem ihm vorliegenden Material frei umzugehen und Manipulationen vorzunehmen, die wir heute einem Herausgeber als Fälschungen anrechnen würden." Ferner: „Was über seine mehrfachen handschriftlichen Sammelbände zur Geschichte des Augsburger Reichstages bekannt ist, zeigt ihn uns als betriebsamen literarischen Geschäftsmann, der flüchtig und ohne Sorgfalt in Wiedergabe der Texte aus seinen Sammlungen Bände zusammenschrieb, um damit Geld zu verdienen." Mit der gleichen Flüchtigkeit und Leichtfertigkeit — so fährt Kawerau fort — habe Aurifaber als Sammler und Herausgeber Lutherscher Predigten und Briefe gehandelt; zu manchen Briefen habe er leichtherzig auf gut Glück sogar Daten erfunden usw. Dies unfreundliche Gesamturteil, schon in der Hauckschen Realenzyklopädie Bd. 2, S. 290ff. (vgl. Supplementband 23, S. 139) vorgetragen, wird auch von G. Koffmane in seinem Aufsatz „Die handschriftl. Überlieferung von Werken D. M. Luthers" I (1907), S. XXIVf. (vgl. S. III. XIV. XVIII) vertreten. Dabei will natürlich keiner dieser beiden Forscher die tatsächlich große Bedeutung Aurifabers als eifrigen Lutheraners und unermüdlichen Sammlers von Lutherschriften — es sei hier noch an seine Mitaufsicht über die Herausgabe der seit 1555 erschienenen Jenaer Gesamtausgabe und an seine 2 Eislebener Supplementbände von 1564 und 1565 erinnert — in Abrede stellen. In ihrer scharfen Kritik lebt übrigens die heftige Verurteilung wieder auf, die dem Aurifaber schon bei Lebzeiten durch Christoph Walther, den Wittenberger Korrektor in der Lufftschen Druckerei, widerfahren ist [1]).

---

1) Eine bei Hans Lufft 1565 gedruckte Streitschrift Walthers trägt den bezeichnenden Titel: „Von den verstümelten: vnrechten vnd falschen Predigten, vnd andere verdechtige Bücher vnd Schrifften, welche Johannes Aurifaber von Weymar, zu Eisleb in Tomos lesset drücken vnter des Ehrnwirdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Namen." (Im selben Jahr veröffentlichte Aurifaber in einem Eislebener Druck seine Antwort auf diese „Lesterschrifft Christophori Walthers", mit wichtigen autobiographischen Notizen Aurifabers.) Im folgenden

Für uns kommt hier in Betracht nur Aurifabers Sammelschrift „Auslegung etzlicher Trostsprüche, so der Ehrwirdige Herr, Doctor Martinus Luther, jnn seiner lieben Herrn, vnd guten Freunden Bibeln vnd Postillen, mit eigener handt (zu seinem gedechtnis) geschrieben", mit Vorwort an Graf Vollrath zu Mansfeld, „Gegeben zu Erffurdt, am 4. tag Februarij Anno 1547". (Vgl. Erlanger Ausgabe 52, S. 288, Nr. 2, dazu meine Bemerkungen im Arch. f. RefGesch. 14, 162). Es ist dies, wenn ich recht sehe, sein zweiter schriftstellerischer Versuch [1]). Und auf diesen vermag ich das ungünstige Urteil Kaweraus und Koffmanes nicht ohne weiteres anzuwenden. Allerdings sind darin die 91 Sprucheauslegungen Luthers — so viele zähle ich, indem ich das Schlußstück „Recht findt sich" als besonders rechne und eine Doublette nur einmal zähle — ohne deutlich erkennbare chronologische oder sachliche Ordnung zusammengestellt, ich möchte sagen: züsammengerafft; einige gröbere Flüchtigkeiten springen ins Auge: z. B. die Auslegung von Matth. 17, 5 wird zweimal gedruckt, eine Auslegung von Joh. 17, 15 erweist sich als aus zwei verschiedenen Auslegungen Luthers zusammengeflickt; aber ich finde anderseits, daß Aurifaber teilweise die Texte richtiger

---

Jahr hat Walther seinen Angriff eingehender wiederholt in dem Büchlein: „Wider Johannem Aurifabrum von Weymar vnd seinen ersten vnd andern Eislebischen Tomum. Christophorus Walther. Wittemberg. Gedruckt durch Hans Lufft. 1566." (Hierin allerlei wichtige Mitteilungen über seine 30jährige Tätigkeit als Korrektor in Wittenberg, über Luthers Anteil an den Korrekturen u. dergl. m. Diese ganze Streitschriftliteratur lohnt eine genaue Durcharbeit. Vorhanden z. B in Berlin, Preuß. Staatsbibl.)

1) Nach Mentz, Johann Friedrich der Großmütige III (1908), S. 268 war Aurifaber schon 1537 (?) im Auftrage des Kurfürsten mit der Sammlung der Schriften Luthers beschäftigt. Aber als seine erste Veröffentlichung wird wohl die Sammlung von Trostschriften Luthers mit Widmungsbrief an seinen Kurfürsten vom 25. Januar 1547 zu gelten haben, auf die als eine wichtige Quelle für die Überlieferung der Briefe Luthers schon die Erlang Ausg. Bd. 53, S. XV f., Bd. 54, 172 f. und neuerlich Kawerau im ARG. (Lutherheft) 1917, S. 191 ff., derselbe in den Lutherstudien (Weimar 1917), S. 4, und Joh. Haußleiter in der Allg Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1917, Sp. 414 f., letzterer besonders auch in der Neu. kirchl. Ztschr. 1918, S. 432, hingewiesen haben.

und ursprünglicher wiedergegeben hat, als sogar Rörer in seinem gleichartigen Sammelwerk (s. u.) es vermocht hat. Aurifabers oft beobachtete Neigung, seine Vorlagen frei zu überarbeiten (neuerlich hierzu Joh. Haußleiter im ARG. 1919, S. 192 ff.), tritt in jener Sammlung von 1547 kaum hervor. Im Gegenteil findet man eher in Rörers parallelen Texten das Bestreben, Luthers Worte durch Flickworte oder Erweiterungen zu verdeutlichen. Mehrere Beispiele dafür stehen im Briefwechsel Luthers von Enders-Kawerau, z. B. Bd. 15, S. 68 (Nr. 6); S. 72 (Nr. 4); S. 78 (Nr. 26).

Zeugnisse für die bewahrte Ursprünglichkeit sind bei Aurifaber auch seine mehrfachen, im ganzen 28, Angaben der Ursprungsjahre [1]) (die Rörer in seinem Druck durchweg ausläßt, während

---

1) Diese Zeitangaben beziehen sich nur auf die Jahre 1541, 1542, 1543, 1544, 1545, 1546. Auch bei Wandel, sowohl in der Drucküberlieferung als in seiner Handschrift (darüber später), stammen die datierten Luthersprüche nur aus den Jahren 1541—1546. In den Jenaer Handschriftenbänden Rörers Bos. q 24^{k} Bl. 258^{a}—271^{b} (vgl. Weim. Ausg. 37, S. XII f.) und Bos. q. 24^{f} Bl. 76^{b}—80^{a} (vgl. Weim. Ausg 41, S. VIII f.) — soweit sind sie bis jetzt durchforscht — stehen 33 Abschriften, darunter 17 zeitlich bestimmte und zwar 16 aus den Jahren 1541 u. 1542, eine aber — die einzige, die nicht von Rörer, sondern von Cruciger geschrieben ist — aus dem Jahre 1543. Eine versprengte Spruchauslegung Luthers zu Röm. 8, 31, von Rörers Hand abgeschrieben (z. Z. in Wittenberg, Lutherhalle), entstammt dem Jahr 1542. Mit dem in Weim. Ausg. Bibel 3, S. 318 f. vorliegenden Fall hat es eine besondere Bewandnis: Am 8. Januar 1540, zu Beginn einer Bibelrevisionssitzung, übertrug Rörer eine Bibeleinzeichnung Luthers über 5. Mos. 4, 2 in sein Protokollheft: Ex Bibl. d D. Lutheri transscripta (? transscripsi ?); d. h. aus einem Dedikationsexemplar der Bibel, worin Luther den Spruch einzeichnete, hat ihn Rörer hier an passender Stelle durch Abschrift übertragen. Die Ansätze seiner Sammlung in Bos. q. 24^{k} u. Bos. q. 24^{f} stammen aus späterer Zeit. — Der Zeitpunkt seiner Abschrift ist in Bos. q. 24^{k} Bl. 271^{a} am Rande undeutlich angegeben: transscript. 1544 (wohl so! sonst 1547 ?) — es handelt sich um eine Einzeichnung v. J. 1541. — Vermutlich hat Rörer die Zusammenstellung in Bos. q. 24^{k} um diese Zeit (1544) gemacht, wohl auf Grund einzelner Zettel, auf denen er je nach Gelegenheit die Stücke sich abschrieb. — Auffallend ist, daß die beiden Zusammenstellungen in Bos. q. 24^{k} u. 24^{f} a. a O. gar keine datierten Sprüche aus den Jahren 1544 bis 1546 enthalten und aus dem Jahre 1543 nur den erwähnten einen von

er in seinen vorhandenen Abschriften öfter die Daten beifügt); ferner die Art der Wiedergabe der Bibeltexte: Es ist für Luther charakteristisch, daß er die biblischen Sprüche aus dem Kopf anführt, ohne sich ängstlich an den Wortlaut seiner gedruckten Bibelübersetzung zu binden (vgl. dazu z. B. Kawerau in Weim. Ausg. 3, S. 12, Anm. 1; bei Enders 16, S. 361, Anm. 2 zu Nr. 25), Beispiele dafür sind mehrere noch vorhandene Originale. Während nun Rörer in seiner gedruckten (anders in seiner handschriftlichen) Sammlung den Wortlaut der Lutherbibel korrigierend einzusetzen pflegt, finden wir bei Aurifaber meist den freieren von Luther ursprünglich so aufgeschriebenen Wortlaut. Dazu kommt, daß Aurifaber als Luthers Begleiter auf seiner letzten Reise die aus den Anfangswochen des Jahres 1546 stammenden Bucheinzeichnungen zumeist sich aus den Originalen leicht abschreiben konnte (ähnlich so der Hallesche Prediger Matthias Wanckel, über diesen später Weiteres), während Rörer diese Stücke nur aus zweiter oder dritter Hand (aus Aurifabers Druck, aus Wanckels oder eines andern Sammlers Abschrift) geschöpft haben kann. Übrigens stehen die sechs von Aurifaber mit der Jahreszahl 1546 abgedruckten im Bereich seiner letzten 11 Nummern; also hier am Ende findet sich doch ein gewisser Ansatz zur Ordnung. Es ist ein Verdienst der Altenburger Gesamtausgabe in ihrem Abdruck der Spruchеinzeichnungen Luthers (Bd. 8, S. 531 ff.), das Sondergut aus Aurifabers Sammlung wieder mit herangezogen zu haben. Vgl. meine Bemerkungen im ARG. 1917, S. 170ff.

Crucigers Hand. Ohne Zweifel hat Rörer seine Abschriften auch auf die Jahre 1543—1546 ausgedehnt, vielleicht nur auf einzelnen Blättern, die verloren gegangen sind; oder es mögen die späteren Zusammenstellungen in seinen noch nicht vollständig durchforschten oder in den verschollenen Bänden gestanden haben. — Es scheint, als ob das Sammeln der Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers durch die Abschreiber erst i. J. 1541 recht begonnen hat, wohl im Anschluß an den Bibeldruck dieses Jahres, von dem Luther mehrere Exemplare mit Einzeichnungen seiner Hand verschenkt hat Seitdem wurde wohl der Eifer der Autographensammler reger. [Nachtrag bei der Korrektur: In Bos. q 24ª fanden sich noch 4 unveröffentlichte Spruchauslegungen Luthers über Ps. 1, davon 2 mit der Jahreszahl 1543.]

Ein gutes Beispiel dafür, daß Aurifaber gelegentlich ein Original wesentlich treuer und richtiger wiedergibt als Rörer, fand ich bei der Überlieferung der Auslegung von Joh. 15, 8 (vgl. Erl. Ausg. 52, 374 f.). Durch L. Sotheby, Unpublished documents marginal Notes and Memoranda, in the autograph of Phil. Melanchthon and of Martin Luther etc. (London 1840) wurde ich aus der Anmerkung zu Tafel 31 III darauf aufmerksam, daß die Urschrift Luthers in die Bodleiana nach Oxford gekommen sei. Durch die Freundlichkeit der Bibliotheksverwaltung (R. T. Milford) erhielt ich davon folgende genaue Abschrift:

„Johan. 15. ‖

Darin wird mein Vater geehret ‖ wenn yhr viel frucht bringet ‖ vnd werdet Meine JüngeR ‖ Das wir ia keines andern Meisters Junger ‖ werden nichts anders horen, noch lernen ‖ noch wissen wollen denn sein wort allein ‖ Als denn wird vnser predigt viel frucht schaffen ‖ Vnd wird der heilige Geist mit wircken ‖ Daraus entstehet denn Gott ‖ dem Vater alle ehre lob vnd danck ‖ vnd nicht vnser eigen ehre vnd lob ‖ Denn er wil allein durch das wort Christi bey vns sein vnd wircken vnser seligkeit ‖ Martinus LutheR d ‖ 1542 ‖."

Aurifaber gibt dies Stück fast genau ebenso. Abgesehen von rein formellen Abweichungen in der Orthographie, finden sich bei ihm nur folgende tatsächliche Abweichungen: Z. 3 Frücht; Z. 5 ia] zu (Lesefehler); am Ende fehlt die Unterschrift und Jahreszahl. Rörer dagegen hat willkürlich folgendes abgeändert: Im Bibeltext setzt er statt 'wenn' 'das' ein (nach der Lutherbibel). Den richtigen Anfang der Auslegung aber, der, wenn man nach 'allein' ein Ausrufungszeichen denkt, leicht verständlich ist, modelt er so um: „Wo wir vnsers HErrn Christi Jünger bleiben vnd keines andern Meisters jünger werden, nichts anders hören, lernen noch wissen wöllen, denn sein Wort allein, So wird vnser Predigt viel frucht schaffen." Danach läßt er den Satz „Vnd wird der heilige Geist mit wircken" aus. Am Ende hat er, wie gewöhnlich, „Mart. Luth.". — Wahrscheinlich hat Rörer in diesem Fall das Original, das offenbar Aurifaber benutzen konnte, nicht gesehen, sondern sich mit einer mangelhaften, undeutlichen, von

ihm vielleicht noch zurecht gestutzten Abschrift behelfen müssen. Oder, wenn er Aurifabers Druck kannte und benutzte, hat er diesem so geringe Zuverlässigkeit zugetraut, daß er seine Vorlage nach Gutdünken abändern zu dürfen glaubte. Dem minder guten, willkürlich geänderten Text Rörers sind alle Gesamtausgaben, auch die Altenburger gefolgt.

Ein anderes Beispiel dafür, daß Aurifaber eine bessere Überlieferungsform als Rörer hat, finde ich da, wo er gegen Rörer mit den Gebrüdern Wanckel übereinkommt, die auf Grund ihrer Familienüberlieferung den besten Text besaßen (vgl. in Unsch. Nachr. usw. 1712, S. 942 das der Magdalene Bernhardi gewidmete Stück).

Woher Aurifaber seine Vorlagen genommen hat, können wir im Einzelnen nicht mehr sicher feststellen. Manches wird er persönlich aus den Originalen abgeschrieben haben als Luthers Famulus 1545/46 (s. o.). Vielleicht schon als Student in Wittenberg 1537—1540; eben auch zum Sammeln von Lutherana war er ja dorthin gekommen (s. o. S. 282 Anm. 1). Gleichzeitig mit ihm und noch länger als er studierten die Brüder Matthias und Andreas Wanckel in Wittenberg, die wir ebenfalls als Sammler und zwar gerade von Bibelinschriften Luthers kennen. Zwischen diesen und andern Schülern oder Freunden Luthers mag ein Austausch der Abschriften stattgefunden haben. Nicht ausgeschlossen ist es auch, daß Aurifaber direkt oder indirekt [1]) Rörers Abschriften (jetzt in Jena Bos. q. 24^k und Bos. q. 24^f, s. o. S. 283 Anm. 1), die namentlich Bibelinschriften von 1541 und 1542 enthielten, hat ausbeuten dürfen; also Rörers Handschriften, die besser sind als die Drucke. Mit seiner Veröffentlichung ist dann Aurifaber dem Rörer zuvorgekommen.

---

1) Von Matthias Wanckel wissen wir, daß er aus Rörers Vorrat Abschriften nahm (vgl. Weim. Ausg. 25, S. 3 Anm. 2); also könnte Aurifaber auch durch die Vermittlung jenes, wenn nicht direkt, zu Rörers Handschriften gelangt sein.

2. Bemerkungen zu Rörers Sammlung, insonderheit zu seinen Entlehnungen aus Luthers Handpsalter

Gegenüber den 91 Nummern bei Aurifaber, der nur Luthersches Gut bringen will, bietet Rörer in seiner gleichartigen Sammlung vom Herbst desselben Jahres weit mehr: neben 72 eingestreuten Spruchauslegungen Melanchthons, Jonas', Crucigers, Bugenhagens, Majors und Amsdorfs, von Luther allein nach meiner Zählung 208 (200 mit der Unterschrift Mart. Luth., 8 ohne dieselbe, die aber sehr wahrscheinlich Luther zuzueignen sind). In der 2. gemehrten Ausgabe von 1549 sind noch 26 hinzugekommen nebst 4 andersartigen Anhangsstücken; doch sind hier anderseits 2 Nummern der 1 Ausgabe, wohl aus Versehen, ausgelassen. Der Urdruck ist betitelt: „Vieler schönen Sprüche aus Göttlicher Schrifft auslegung, daraus Lere vnd Trost zu nemen, Welche der ehrnwirdige Herr Doctor Martinus Luther seliger, vielen in jre Biblien geschrieben. Dergleichen Sprüche von andern Herrn ausgelegt, sind auch mit eingemenget. Wittemberg ... M. D. XLVII." (Vgl. Erl. Ausg. 52, 288 und dazu meine Bemerkungen im ARG. 1917, S. 163f.). Rörers Vorrede an Herzog Albrecht in Preußen trägt das Datum des 29. August 1547. Zur bequemen Benutzung der Leser hat Rörer die Spruchauslegungen nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet. Das ist freilich nicht genau durchgeführt, auch in der 2. verbesserten Ausgabe (1549) noch nicht. Immerhin ist diese Ordnung ein weiterer Vorzug vor Aurifabers Sammlung, abgesehen von dem größeren Reichtum des Stoffes, den Rörer darbieten konnte. Das Büchlein Rörers, und zwar in der gemehrten Ausgabe von 1549, ist die wesentliche Grundlage der Abdrucke des Sammelwerks in allen Gesamtausgaben der Werke Luthers geblieben. Nähere Bemerkungen zu dieser Überlieferungsgeschichte im ARG. 1917, S. 165—177.

Aus den 91 Stücken der Aurifaberschen Sammlung finden wir 87 bei Rörer wieder (die 4 fehlenden hat später erst die

Altenburger Ausgabe hereingebracht, s. o.). Es ist wohl wahrscheinlich, daß Rörer die reichlich ein halbes Jahr ältere Veröffentlichung Aurifabers gekannt hat. Aber er hat sie anscheinend nur wenig benutzt und nur oberflächlich verglichen, da seine eigene Stoffsammlung viel reicher und selbständig entworfen war. Am ehesten könnte Aurifabers Druck in den 6 Stücken vom Jahre 1546, wo dieser vielleicht aus den Originalen schöpfte (s. o.), ihm als Vorlage gedient haben [1]).

Nun erheben sich eine ganze Reihe weiterer Fragen mit Bezug auf die Quellen Rörers und deren Verwertung. Die Hauptfrage ist natürlich, wie er sich zu den Originalen verhält. Die Annahme Koffmanes in „Die handschriftl. Überlieferung der Werke M. Luthers" I (1907), S. XIV f., daß er das Einbinden der Bibeln und den Versand derselben für Fürsten und Gelehrte besorgte, daß er also, was Luther diesen einschrieb, bequem abschreiben konnte, trifft m. E. nur auf einige Fälle zu. Wo man das sicher annehmen darf, z. B. in dem von Kawerau bei Enders 14, S. 5 f. und S. 142 (zu Nr. 4) behandelten Falle [diese Bibel ist jetzt im Paulus-Museum zu Worms], findet es sich, daß er sehr sorgfältig abschreibt und den Wert seiner Abschrift noch erhöht durch Hinzufügung eines Datums und der Nennung des

1) Aber warum hat dann Rörer jene 4 besonderen Nummern Aurifabers ausgelassen? Vielleicht aus Versehen. Vielleicht aber auch mit Bedacht. Bei der großen Zahl der von ihm gesammelten und nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordneten Sprüche (s. o.) entstand ja leicht Verwirrung. Wenn er weder die Auslegung von Jos. 1, 8 noch von 2 Sam. 23, 2, die beide bei Aurifaber stehen, abdruckte, so könnte man vermuten, daß der Druck seiner Schrift schon bis tief in den Psalter hinein vorgeschritten war, als Aurifabers in Erfurt erschienenes Heft in Wittenberg bekannt wurde. Rörer vergaß dann, jene 2 Stücke nachzutragen. So würden sich diese Ausfälle bei ihm erklären. Was aber die beiden andern Sondernummern Aurifabers anlangt, so mochte Rörer das Schlußstück 'Recht findt sich', das einzige was eines klaren Bibeltextes entbehrt (man könnte freilich an Ps. 94, 15 denken), für verdächtig oder ungeeignet halten; und das vierte, wenig bedeutende, eine kurze Auslegung von Ps. 119, 105 mag er übersehen oder deshalb ausgelassen haben, weil er zu demselben Spruch mehrere inhaltreichere Auslegungen Luthers hatte bringen können. — Das Verhältnis der beiden Sammlungen zueinander ist nicht eindeutig klar.

von Luther mit diesem Widmungsexemplar Beschenkten (beides fehlt im Original, ist aber sicher zutreffend; das Datum bedeutet entweder den Tag, an dem Luther die Bibelinschrift eintrug, oder an welchem Rörer das Exemplar beförderte); dagegen beim Druck ist er weniger sorgfältig, er ändert mehrfach den Wortlaut, läßt die Jahreszahl fort und gibt die Unterschrift unvollständig wieder. Offenbar kommt es ihm bei seiner Druckschrift nur darauf an, für die Zwecke der Erbauung das Wesentliche deutlich wiederzugeben, während er in seinen Abschriften seinem (ich möchte sagen) wissenschaftlichen Interesse, seiner Freude an Aufbewahrung des Ursprünglichen Genüge tat — soweit dies möglich war.

Aber schon in seinen noch vorhandenen Abschriften (s. o. S. 283 Anm. 1) scheint er nicht immer das Original vor sich gehabt zu haben, auch er mußte sich öfter mit der Abschrift anderer begnügen. Wenn wir die Urschrift Luthers nicht mehr haben, ist daher die Entscheidung oft schwierig, welcher der überlieferten Texte als der verhältnismäßig beste zugrunde zu legen ist. Mehrfach treten die gedruckten Texte Aurifabers und Rörers in Wettbewerb, und innerhalb eines Stückes kann jeder von beiden teils einen guten, teils einen entarteten Wortlaut überliefert haben. Zuweilen scheinen die Brüder Matthias und Andreas Wanckel das Beste zu haben, wie es zu ersehen ist aus dem Abdruck in Unschuld. Nachr. 1712, S. 755 ff., und auch aus noch vorhandenen selbständigen Abschriften (davon später). Auch die Tischredenüberlieferung konkurriert hier; denn in die alten Niederschriften oder Abschriften der sog. Colloquia oder Apophthegmata Lutheri sind, wie neuerlich besonders Kroker in der Weim. Ausg. z. B. Bd. 4, S. 534 Anm. 3; S. 537 Anm. 7, früher gelegentlich auch schon Bindseil, Colloquia etc. II, S. 249. 267 f.; III, S. III f. gezeigt hat, ganze Gruppen von Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers aufgenommen worden. Doch das verfolgen wir hier nicht weiter.

Aber auf einen andern Punkt, der für die Gesamtbeurteilung des Sammelwerkes Rörers wichtig ist, will ich näher eingehen. Rörers Titel (s. o.) verspricht eine Zusammenstellung widmungs-

artiger Bibeleinzeichnungen. Das darf man aber nur a potiori verstehen. Er bringt auch Einzeichnungen, die nachweislich nicht in einer Bibel, sondern in andern Büchern gestanden haben, z. B. in Postillen, in einem Gesangbüchlein, in einem Danielkommentar, in einem Homer oder Ovid usw. Schon Aurifaber übrigens hatte in seiner Sammlung auf dem Titel ausdrücklich Postillen neben Bibeln genannt. Ferner beschränkte sich Rörer keineswegs auf Bucheinträge, sondern nahm aus andern Quellen kurze oder auch weitläufigere Bibelspruchauslegungen Luthers hinzu. Zu schweigen von den ganz aus dem ursprünglichen Rahmen fallenden Anhängen der 2. Ausgabe (1549), die Predigtstücke sind, aber keine Bucheinzeichnungen, so ist z. B. schon in der 1. Ausgabe (1547) die lange Auslegung über Joh. 1, 29 bei Rörer (1547) auf Bl. 71ᵇ—73ᵇ offenbar eine Ausarbeitung der beiden lateinischen Texte in Weim. Ausg. Bd. 30^II, S. 666, Z. 13—37, also der Skizze, die Luther in seinem früheren Handpsalter („Kunheim") Psalterium Translationis veteris Correctum 1529 eingeschrieben hat, und der von Veit Dietrich 1530 aufgezeichneten Entwürfe in librum Justificationis. Nun urteilt zwar Koffmane in Weim. Ausg. 30^II, S. 655, Rörers Sammlung zeige dies Stück über Joh. 1, 29 „in einer so erweiterten Form, daß man glauben könnte, sie rühre von Luther selbst her"; aber ich möchte vielmehr die Anzweiflung, die in dieser Behauptung steckt, verstärken und Rörer für ihren selbständigen Redaktor halten. Koffmane selbst bemerkt ebenda auf S. 654, daß „der Korrektor" (d. i. Rörer) einen vermutlichen „Auftrag" Luthers, nämlich seine Bemerkungen zu De justificatione aus seinem Handexemplar des Neuen Testaments v. J. 1530 als neue Glossen in die Bibel zu übernehmen, „ungeschickt ausgeführt" habe. Also ein nicht unerhebliches Maß von Selbständigkeit gesteht er ihm hierbei zu. Und wohl mit Recht [1]).

1) Zu der verhältnismäßigen Selbständigkeit des Redaktors Rörer auch sonst vgl. man meine Bemerkungen in ThStKrit. 1914, S. 179ff.; ARG. 1917, S. 169 Anm. 2; S. 186. Was Koffmane, Die handschriftl. Überlieferung usw., S. XIV, von Rörers „Gedächtnisbüchlein" als Quelle seines Sammelwerks sagt, ist ein Versehen (dagegen vgl. ARG. 1917, S. 168f.),



So hat Rörer auch die Handpsalter Luthers für seine Zwecke ausgebeutet, denselben etliche Spruchauslegungen entnommen, die Luther ursprünglich nur für sich selbst, sei es zur Vorbereitung der Bibelrevision oder als Entwurf zu einer biblischen Glosse oder sonst als Gedankensplitter notiert hatte. Daß Luther, sich wiederholend, solche Notizen auch als dedikatorische Bucheinzeichnungen verwertet haben sollte, ist unwahrscheinlich [1].

aber sehr richtig ebendort die Behauptung, Rörers Sammlung bedürfe der kritischen Reinigung; denn darin seien auch gelegentliche exegetische Notizen aufgenommen, desgleichen einige Stücke, die ursprünglich Scholien zur Bibel waren. (Inbezug auf letzteres möchte ich aber eher umgekehrt urteilen: ursprüngliche Bibeleinzeichnungen Luthers scheinen von Rörer zu biblischen Glossen verarbeitet zu sein.)

1) Ich kann Koffmane hier nicht beistimmen, wenn er in d. Beitr. z. Reformationsgeschichte (für J. Köstlin 1896), S. 85, schreibt: „Aus meiner Sammlung von Bücherinschriften des Reformators ergibt sich, daß er gern, so unerschöpflich reich seine Bibelauslegung auch ist, bei den Widmungen und Denksprüchen sich wiederholte. Wir müssen vermuten, daß er einen Schatz erprobter Sprüche und Merkworte für solche Zwecke sich in Vorrat hielt. Er trug sie, wie unser Fall zeigt, in seine eigenen Bücher ein." „Unser Fall" — damit meint Koffmane eine im Besitz der Familie Neugebauer befindliche Vulgata (Venedig 1538), worin unter anderm auch der mehrfach überlieferte Sinnspruch über den rechten Gebrauch des Psalters (Credens tentatur et tribulatur, Tribulatus invocat et orat, Invocans exauditur et consolatur usw., vgl. z. B. Förstemann-Bindseil, Tischreden 4, 710 f.) handschriftlich steht. Aber in diesem Falle hat der treffliche Forscher sich geirrt, wenn er behauptet, Luther habe dies hier „eigenhändig" geschrieben. Es ist sicher nicht Luthers Hand, sondern die eines alten Abschreibers. Auch Buchwald und Thiele bestätigten mir es. Dies gewiß wertvolle Vulgata-Exemplar war nicht Luthers Handexemplar. Damit fällt Koffmanes Beweis in sich zusammen. Die Originalschrift Luthers über den Usus psalterii steht, wie K. richtig mitteilt, im Psalter Kunheim; wenn er weiter sagt: „Dieser Absatz findet sich sehr oft von Luther in die Bücher anderer eingetragen", so ist dies dahin zu berichtigen, daß er von alten Händen — soviel ich sehe, niemals wieder von Luther selbst — abgeschrieben ist. Koffmane hat zu dieser Sache übrigens die wichtigen Bemerkungen von J. Köstlin in der ZfKG. 8, 486 (Berichtigung zu Bodemanns Aufsatz ebenda S. 297 ff) übersehen. — Daß Luther in seinen verschiedenen Bucheinzeichnungen bei der Auslegung desselben oder eines ähnlichen Bibelspruchs zuweilen in den Gedanken, auch wohl in einzelnen Ausdrücken sich wiederholt hat, leugne ich nicht. Aber an die von Koffmane vermutete Vorratssammlung Luthers glaube ich nicht. Vielmehr erweckt die

Vielmehr hat Rörer als frei gestaltender Redaktor sie seiner Sammlung einverleibt, unbekümmert darum, daß sie genau genommen nicht dahin paßten, wo laut Buchtitel nur Eintragungen in Bibeln anderer Leute zusammengestellt werden sollten. Rörer hat sein Thema eben auch in dieser Hinsicht ungenau formuliert. Seine Absicht war schließlich die, verstreute sinnreiche Bibelspruchauslegungen zu einem Erbauungsbüchlein zusammenzuschließen, im Sinne jenes Mottos, das später Aurifaber seinen Tischreden oder Colloquia D. M. Luthers — so lautet bekanntlich der auch nur teilweise passende Titel — vorangestellt hat: „Sammelt die übrigen Brocken, auf daß nichts umkomme."

Nun Näheres zu Luthers „Handpsaltern" als Quellen der Rörerschen Sammelschrift. Man muß mit dieser Bezeichnung vorsichtig sein. Sicher ist, daß er mehrere besaß, die diesen Namen verdienen. E. Thiele hat sie in den Lutherstudien der Mitarbeiter der Weimarer Lutherausgabe (1917), S. 229 f. unter D zusammengestellt (wo übrigens als Jahr des Erscheinens des zuerst genannten hebräischen Psalters 1516 statt 1493 zu lesen ist) [1].

Mannigfaltigkeit und der Reichtum seiner Auslegungen, die demselben Bibeltext immer wieder neue Seiten des Verständnisses abzugewinnen weiß, Bewunderung.

1) Nicht klar ist die Zusammenstellung der älteren Literatur bei Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 62 Anm *. Auch wenn Köstlin-Kawerau, M. Luther⁵ II, 508 sagt, Luther habe „in seinem Handpsalter" allerlei Sprichwörtliches eingeschrieben, weiß man nicht, welcher gemeint ist. Voreilig habe ich selbst im ARG. 17, 177 Anm. 2 das von Mathesius erwähnte 'Psalterlein' Luthers mit dem Psalter 'Kunheim' identifiziert. Jüngst hat Joh. Ficker in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, 1919 (5. Abhdlg.) eine ausgezeichnete Untersuchung über Luthers hebräische Handpsalter veröffentlicht: nach kurzer Erwähnung des in Parma befindlichen, z. Zt. unzugänglichen (die Echtheit der angeblich Lutherschen Einträge steht noch nicht ganz fest, vgl. W. Köhler in ThLitZtg. 1913, Sp. 93 f.), erstlich über das aus der Stadtbibliothek in Danzig abhanden gekommene Exemplar (gedruckt in Basel bei Froben 1516), dessen Einzeichnungen auf die Psalterübersetzung 1524 und noch auf die Koburger Arbeiten 1530 und auf die Summarien 1531 einwirkten; zweitens über das jetzt in der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. befindliche Exemplar (vgl. Weim. Ausg. 9, 119), gleichfalls einen Erstdruck aus Frobens Offizin, ein

Für uns kommt zunächst in Betracht der sogenannte „Psalter Kunheim", d. h. Luthers Handexemplar des deutschen Psalters von 1528 und des damit zusammengebundenen Psalterium correctum von 1529; welches ungemein wertvolle Doppelbuch durch Luthers Tochter Margarete, verehelichte von Kunheim, in den Besitz dieser Familie gelangte und jetzt der Breslauer Stadtbibliothek gehört. Ficker hatte im Zusammenhang seiner Untersuchung (s. o.) nur beiläufig darauf aufmerksam zu machen, daß Luther auf der Koburg dasselbe neben seinem damaligen hebräischen Handpsalter (Danziger Exemplar) benutzte. Am eingehendsten handelte über den Kunheimpsalter G. Koffmane in den Beitr. z. Reformationsgesch. (für Köstlin 1896), S. 83—93, und gemeinschaftlich mit O. Reichert in der Weim. Ausg. Bibel Bd. 3, S. LI f. S. LIII ff. Von O. Reichert haben wir noch die Fortsetzung und den Schluß der Veröffentlichung der zahlreichen handschriftlichen Einträge Luthers (seiner Glossen zu den Texten und seiner Aufzeichnungen auf den Vorsetz-, Zwischen- und Ansetzblättern) in Bd. 4 zu erwarten. Eben dieses Luthersche Handexemplar des deutschen und lateinischen Psalters erweist sich auch als eine Quelle für Rörers Sammelwerk.

Als ich vor kurzem dies kostbare Buch während einiger Stunden einsehen durfte, fiel mir im lateinischen Psalter bei Ps. 45, 11 zu dem rot unterstrichenen Textwort obliviscere am Rande folgende noch ungedruckte eigenhändige Randbemerkung Luthers in die Augen: „Da ligs, da sticks, Wer an Christum gleuben sol, der mus gesetz, Veter, alle werck vnd gerechtigkeit, Ja vergessen, das ist kunst, magnum verbum Conscientiae Victoriam docens." Diese Sätze sind von Rörer, wie ich meine (nicht von Luther), umgeformt und dann als eine Bibeleinzeichnung Luthers in dem Sammelwerk 1547 auf Bl. Eiii[a] so veröffentlicht: „Vergis deines Volcks. etc. || HJe ligts, da sticks, Wer gleuben sol an Christum,

---

Geschenk Langs, das Luther etwa 1523 an Tilemann Schnabel weitergeschenkt hat; es ist dasselbe, welches nach Fickers scharfsinniger Untersuchung Luther auf der Wartburg benutzte, das er also vorher in Worms und nachher auf seinem Ritt von der Wartburg nach Wittenberg (wo unterwegs die Schweizer Studenten im „Schwarzen Bären" zu Jena es sahen) bei sich geführt hat.

der mus Gesetz, Vater vnd alle Werck und Gerechtigkeit vergessen, ja freilich vergessen. Kurtz ists gesagt, Es kompt aber sawr an. Magnum uerbum, abnegationem sui docens Mart. Luth." Vgl. Erl. Ausg. 52, 307. Vermutlich wird uns die Weim. Ausg. Bibel Bd. 4 noch mehrere derartige Parallelen aufweisen.

Auch in dem bereits gedruckten deutschen Psalter Kunheim (Weim. Aus. Bibel Bd. 3, S. LI ff.) fand ich die Quelle von etlichen Nummern der Rörerschen Sammlung. Laut S. LXII hat Luther zu Ps. 119, 1. 2 an Rande folgendes eigenhändig vermerkt:

„Der hohist trost ist gewis sein, das dein thun Gottes befelh ist. Denn das selb mus bleiben vnd durch dringen Vnd er kan endlich bestehen vnd mus yhm gelingen wider alle teufel wellt vnd alles vbel so er fest dran hellt. Was aber on Gottes wort ist, das mus endlich zergehen vnd wens alle teufel vnd wellt mit eisen bergen vnd stehlin beumen dran hielten."

Und eben da am Rand zu Ps. 119, 21:

„Es kan endlich nicht gedeien, Es mus verdorren wie der feigen baum, denn was mein himmlischer vater nicht pflantzet, mus ausgerottet werden."

Daraus macht Rörer in seiner Sammelschrift (1547) folgende zwei Buchinschriften:

[Bl. Giij] (Nach Abdruck des Bibeltextes Ps. 119, 1) „DEr höchste trost ist, wenn einer gewis ist, das sein thun Gottes befelh ist. Denn der selbe kan endlich bestehen, vnd mus jm gelingen wider alle Teufel, Welt vnd alles vbel, so er fest drob helt. Was aber on Gottes wort ist, das mus endlich zergehen, wenn auch alle Teufel vnd Welt mit eisern Bergen vnd stehlen Bewmen dran hielten. Marth. Luth." (Vgl. Erl. 52, 316.) Und Bl. G 4 (nach Abdruck des Textes Ps. 119, 21): „Es können die, so Gottes worts feilen, endlich nicht gedeien, sie müssen verdorren, wie der Feigenbawm. Denn was mein Vater, spricht Christus, nicht gepflantzet hat, mus ausgerottet werden. Mart. Luth." (Vgl. Erl. 52, 317.)

Noch aus einem andern, in Vergessenheit geratenen und verschollenen, aber sicher bezeugten Psalterexemplar Luthers, das er

bis in seine letzten Lebenstage in Händen gehabt, hat Rörer mindestens eine Spruchauslegung für seine Sammlung geschöpft. Dieselbe ist einer genauen Untersuchung wert. Ich wiederhole sie zunächst nach Rörer a. a. O. (1547) Bl. Yij[b]—Yiij[a]:

„Joh. X.

Meine Schaffe werden nimermehr vmbkommen, Vnd niemand wird sie Mir aus meiner Hand reissen.

Eben der mag zusehen vnd acht drauff haben, wo meine Seele bleiben werde, welcher so trewlich fur sie gesorget, das er sein eigen Leben vnd Seele gelassen hat, das er meine Seele erlösete. Gelobet in ewigkeit sey Er, der einige rechte vnd trewe Hirte vnd Bischoue aller Seelen, die an jn gleuben. Vnd zwar Er wird erst an mir nicht anfahen zu lernen, wie er die Seelichen*[1]), so seine stimme hören vnd behalten, fur des Teufels gewalt vnd der Welt bosheit vnd tyranney bewaren vnd schützen sol. Er sagt: Sie werden nimermehr vmbkomen, Vnd niemand wird sie mir aus meiner Hand reissen. Dabey lasse ichs bleiben. Beger derhalb nicht weiter, das ich fur meine Seele sorgen vnd sie in meiner hand oder gewalt haben sol, Da sie warlich vbel versorget würde sein. Denn der Teuffel köndе sie bald, ja alle augenblick von mir reissen vnd verschlingen. Viel tausent mal aber lieber ist mirs, das Er sie in seiner hand habe, Da wird sie seinem Wort nach wol sicher sein vnd bleiben. Jn des tröste ich mich des vnd lasse mich wol dran benügen, das ich weis vnd gleube, Das in seines Vaters hause viel Wonunge sind, die er bereitet hat. Mart: Lut:“

Wesentlich ebenso lautet der Text in allen späteren Auflagen und Nachdrucken der Rörerschen Schrift im 16. Jahrhundert: v. J. 1547 (Nürnberg), 1549, 1558, 1559, 1573 (diese alle gedruckt in Wittenberg), 1595 (Heinrichstadt); ferner in den Gesamtausgaben: Wittenberg Bd. 9 (1557/8), Jena Bd. 8 (1558), Altenburg Bd. 8 (1662), Leipzig Bd. 12 (1731), Walch, 1. Aufl. Bd. 9 (1743), Erlangen Bd. 52 (1853), Walch, 2. Aufl. (St. Louis) Bd. 9 (1893); zu schweigen des Straßburger Spätdrucks

1) Dies besternte Wort ist nach dem Vorgang von Rörers 2. Auflage (1549) von den Gesamtausgaben in 'Seeligen' oder 'Seligen' verdruckt worden, auch in Walch[2] noch. Richtig hat die alte lateinische Übersetzung G. Bruschs v. J. 1548: animulas.

v. J. 1622 (Symbola Lutheri etc.) und dessen Neudrucks durch Emil Ohly (Frankfurt a. M. 1852, Calw 1883) oder anderer populärer Neudrucke nach Walch[1], z. B. in Berlin 1846, ohne Nennung des Herausgebers; ferner in Leipzig bei Jansa 1904, herausgeben von R. Eckart. Die Quelle dieser Spruchauslegung ist, soviel ich sehe, noch niemals richtig erkannt worden.

Zunächst ist festzustellen, daß dieselbe in gedrungenerer und anscheinend ursprünglicherer Form auch lateinisch überliefert ist, und zwar von Rörer selbst in einer undatierten Abschrift, vorhanden in Jena cod. Bos. q. 24[f] Bl. 79—80[a] (2. Zählung); danach gedruckt als eine „Bibelinschrift v. J. 1542" von Kawerau bei Enders, Luthers Briefwechsel, Bd. 15, S. 73, Z. 5—13 (in Z. 9 hier ein Versehen: Rörer schrieb credentes, nicht creditas). Wir geben Rörers Text wieder:

Ipse viderit, vbi anima mea mansura sit, qui pro ea sic solicitus fuit, vt vitam potius posuerit seu animam propriam, vt meam redimeret, optimus pastor et benedictus Episcopus animarum in se credentium: Neque enim in me primo discet Animas sibi credentes curare, Neque eam ipse volo in mea manu aut cura positam, alioqui in momento a diabolo deuoraretur, Sed ipse in manu habeat, cui nemo rapere potest. Mihi sufficit nosse in domo Patris fuisse* multas mansiones.

Wesentlich denselben Text aber finden wir auch in der Tischredenüberlieferung in der Sammlung Khummer unter den Abschriften, die Anton Lauterbach bei seinem Wittenberger Besuch im Juli 1543 eingeheimst hat. Vgl. Weim. Ausg. Tischreden 4, S. 538, Nr. 4833 (s. ebenda S. XXI ff.; S. 517 ff. 522 ff. 533 ff. wegen der verschiedenen Besuche Lauterbachs). Jene Abschrift Rörers ist wohl seine Vorlage gewesen. Die umgekehrte Annahme, daß Rörer Lauterbachs Abschrift kopiert habe, ist allerdings auch möglich, doch weniger wahrscheinlich, da Rörer der gewöhnliche Quellenschöpfer war. Aber können nicht beide unabhängig voneinander die Urschrift benutzt haben? Nein, denn diese war weitläufiger (s. u.), beide aber geben sie in derselben Verkürzung wieder. Lauterbach setzte vor Rörers Text nur den Eingang: Hoc dictum Lutheri nota. Im Text selbst schrieb er vielleicht

servare statt curare (doch s. Krokers Lesarten a. a. O., S. 538) und am Ende richtiger sui esse statt fuisse, was als lapsus calami Rörers von ihm korrigiert zu sein scheint. (Anders Kroker a. a. O., S. 538, Anm. 17). Auch Rörers Verdeutschung (s. o.) spricht für sui esse.

Nun ist weiter zu beachten, daß von dem lateinischen Text noch eine zweite, von Rörers Übersetzung unabhängige Verdeutschung existiert, die durch seinen Konkurrenten Joh. Aurifaber gefertigt, aber bemerkenswerterweise erst in den Tischreden (nicht schon in der Bibelspruchsammlung „Auslegung etzlicher Trostsprüche" usw. von 1547) veröffentlicht ist: Diese Aurifabersche Form lautet im Abschnitt „Tischreden D. M. Luthers von der Toten Auferstehung und dem ewigen Leben" (bei Förstemann-Bindseil 4, 291 f.; vgl. Weim. Ausg. Bd. 1, S. 568, Z. 37—45) folgendermaßen:

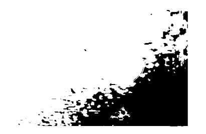
„Unser Herr Gott wird nu wol sehen und wissen, wo mein Seelichen bleiben soll, der so sorgfältig für dasselbe gewesen ist, daß er sein eigen Leben gelassen hat, auf daß er meins errettete, der fromme Hirte und treue Bischof unser Seelen, so an ihn gläuben. Denn er wird nicht am ersten an mir anheben und lernen, wie er die Seelen, so ihm vertrauen, versorgen, pflegen und verwahren soll. So wollte ich sie ungern in meiner Hand oder Versorgung gelegt haben und wissen, denn der Teufel hätte sie in einem Nu in einem Augenblick weggerissen und verschlungen, sondern er hat sie in seiner Hand, daraus sie ihm Niemand reißen kann. Ich lasse mir gnügen, daß ich weiß, daß in meines Vaters Hause viel Wohnungen sind wie Christus sagt", sprach der liebe Mann Gottes D. Martinus [1]).

Die zweifache Verdeutschung, einerseits bei Rörer, anderseits bei Aurifaber, bestätigt, daß der lateinische Text der regierende ist. Gaspar Bruschs andersartiger lateinischer Text kommt für die Ermittlung des Ursprünglichen nicht in Frage, da er wie sein

1) Dieser Abschluß entspricht der Eingangsformel der lateinischen Textrezension Hoc dictum Lutheri nota bei Lauterbach (Khummer), vgl. Weim. Ausg. 4, S. 538, Z. 16, die bei Rörer (s. o.) fehlt. Im Schlußsatz scheint Aurifaber eine Abschrift als Vorlage gehabt zu haben, die mei esse (nicht sui esse) enthielt.

ganzes Werk eine Übertragung des deutschen Rörertextes ist. — Dafür daß Rörers lateinischer Text ursprünglicher ist als sein deutscher, sprechen noch folgende Beobachtungen: In Rörers deutschem, zu Erbauungszwecken verfaßtem Sammelwerk findet sich eine ganze Reihe von Stücken, deren Urtext sicher lateinisch war. Ferner, bei den Eintragungen Luthers in seine eigenen Bücher (und darum handelt es sich in diesem Fall, s. u.) bediente er sich gerne der lateinischen Sprache; ein Blick in den Psalter Kunheim auf Grund der Veröffentlichung Koffmanes (in d. Beitr. z. RefGesch. 1896, S. 83) bestätigt es; für ihn, den Meister der deutschen Sprache, blieb doch das Lateinische die ihm geläufige, lebendige, internationale Kirchen- und Gelehrtensprache, deren er sich sogar in seiner persönlichen Frömmigkeitsübung noch gelegentlich unwillkürlich bediente, wie z. B. der Verlauf seiner Sterbestunde beweist (er betete die Sprüche aus Ps. 31 und 68 uud aus Joh. 3 lateinisch). Dazu kommt, daß Lauterbach in seinen verschiedenen Abschriften offenbar seine Vorlagen so wiedergab, wie er sie fand, lateinisch oder deutsch oder in dem bekannten Gemisch aus Deutsch und Latein (vgl. Weim. Ausg. Bd. 4 a. a. O.). Nun aber hat er noch andere (wie wir sehen werden) aus derselben handschriftlichen Quelle stammende Aussprüche Luthers lateinisch aufbewahrt. Auch dieser Umstand spricht dafür, daß das von ihm und Rörer lateinisch überlieferte Stück Ipse viderit, ubi anima mea mansura sit auch in der Urschrift so (und nicht deutsch) gelautet hat.

Aber was war denn nun Rörers und Lauterbachs Vorlage? Wo steckt ihre Quelle? Kroker hat in der Weim. Ausg. a. a. O., Bd. 4 richtig beobachtet, daß in Lauterbachs Niederschriften neben eigentlichen Tischreden sich eine ganze Zahl von Buch- und Bibeleintragungen Luthers befindet, vgl. S. 538, Anm. 10; S. 537, Anm. 7; S. 534, Anm. 3. Die meisten hat er bereits richtig erkannt und gekennzeichnet; und er hält es für möglich, daß auch seine Nr. 4833 dazu gehöre. Unabhängig von ihm hat Kawerau bei Enders 15, S. 73, Z. 5—13 dasselbe Stück aus Rörers undatierter Abschrift (s. o.) unter die Bibelinschriften des Jahres 1542 gerechnet, was um so einleuchtender zu sein scheint, als



Rörer es sowohl abschriftlich (in Bos. q. 24 f, Bl. 79b—80a) als im Druck (1547) a. a. O. den Bibelinschriften Luthers zugezählt hat. Und doch trifft das nicht genau so zu. Denn es ist keine widmungsartige Einzeichnung Luthers in die Bibel eines andern, sondern das Bruchstück eines längeren Eintrags, den er für sich zu seiner eigenen Andacht im Hinblick auf 1. Petr. 5, 7 in einen seiner Handpsalter geschrieben hat.

Diese Tatsache entnehmen wir der Leichenpredigt des Justus Jonas zu Eisleben vom 19. Februar 1546 (wiederholt zu Halle am 8. April 1546). Dieselbe erschien zusammen mit des Michael Cölius Eislebener Sermon über der Leiche Luthers zu Eisleben vom 20. Februar bei Georg Rhaw in Wittenberg 1546. Ein Exemplar des Urdrucks z. B. in Berlin Cn. 4631a unter dem Titel „Zwo Tröstliche || Predigt || Vber der Leich, || D. Doct: Martini || Luther, zu Eißleben. den XIX. || vnd xx. Februarij gethan, || Durch, || D. Doct: Justum Jonam. || Michaelem Celium. || ANNO 1546. ||“ [noch 4 Titelzeilen] || 36 Bl. in 4°. Am Ende das Impressum. Dazu vgl. man z. B. K. E. Förstemann, Denkmale, dem D. M. Luther von der Hochachtung und Liebe seiner Zeitgenossen errichtet, Nordhausen 1846, S. 33 ff. 54 ff.; J. Strieder, Authentische Berichte über Luthers letzte Lebensstunden (= Kleine Texte. Herausg. von H. Lietzmann, Nr. 99) Bonn 1912, S. 15 ff.; Chr. Schubart, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis, Weimar 1917, S. 17 f. 29 ff. Bereits in Coelius' Sermon (Urdruck Bl. G 1b) lesen wir:

> „Es hat, lieben freunde, Doctor Martinus nicht erst die vergangene nacht angefangen zu sterben, Sondern lenger denn ein gantzes Jar hat er jmer gestorben, Das ist, mit gedancken vom tod vmbgangen, Vom Tode geprediget, Vom Tode geredt, Vom Tode geschrieben, wie ich denn den tag zuuor, ehe er sein ende beschlossen, vil tröstlicher sprüche aus seinem Psalter, die er darein verzeichnet, geschrieben, sich damit zu trösten.“

Über diesen Psalter, aus dem Cölius noch am 17. Februar viele Sprüche, die Luther sich zum Trost darin verzeichnet, abgeschrieben hat — so wird man seinen Bericht zu verstehen haben —, hören wir Genaueres in Jonas' Leichenrede. Die

betreffenden Sätze daraus müssen wir ausführlicher wiedergeben. Im Urdruck Bl. B. 11ᵃf. heißt es (flüchtig erwähnt ist diese Stelle von Chr. Schubart a. a. O. S. 18, Anm. 1):

Das ist nu auch ein besonder gnad vnd erkentnis Gottes von dem Manne gewesen, das er sich zum abscheid vnd tode bereitet hat ein gantz jar zuuor, Hatt in sein Psalterium vnd Betbüchlin, das er stets mit sich genomen, vber zwentzig Trostsprüche geschrieben, der meinung, als wolt er sagen, Ich wil dermal eins mit Gottes hülff in meiner letzten Todstunde der Sprüche einen ergreiffen vnd damit wider den Satan vnd alle pforten der Helle gerüst sein. Vnd zeigen nu diese Sprüche, in sein Betbüchlin geschrieben, an, das dieser Man nicht schlecht ein Lehrjünger, Sondern in der [so!] geistlichen kempffen ein fürtrefflicher Meister gewesen. Der erst Spruch ist, so er jm zum Schatz vnd trost auffgeschrieben hatt: 1. Petri 5. Alle ewre Sorge werffet auff jn, Er sorget für euch. Als wolt er sagen: Samlet alle ewre sorge vnd anligen auff ein bündtlin, fasset die aller grösseste sorge auff ein klewen (wie denn das Griechisch wörtlin ἐπιῤῥίψαντες solchs fein mit sich bringt) vnd werffet die auff jn, vberantwortet sie Christo, der sorget für euch [1]). Dem edelen vnd tröstlichen Spruch nach hat der frome tewre Man D[ominus] Doctor Martinus alle seine sorge auch auff den Herrn Christum geworffen in seiner Todsstunde, vnd nicht gefraget noch gesorget, wo er bleiben werde [2]), Sondern hat Gott sorgen lassen für seine Seele, die er jm befolhen, wie er die werde versorgen vnd erhalten. Denn alle Menschen haben die sorge, wenn sie sterben, wo sie bleiben sollen, Aber hie hören wir, wie Gott die zeit vnsers gantzen lebens fur vns sorget, darzu auch in höchsten vnd grössten nöten, Nemlich in der todsstunde vnd letzten zügen [3]). Den Spruch Petri hette ich warlich nicht auff die letzte Todsstunde also können tröstlich brauchen. Da sihet man, was D. Martinus für ein Man gewesen, vnd wie

---

1) Es ist nicht ganz klar, ob in dem vorstehenden Satz, von 'Als wolt er sagen' an, Jonas schon ein Stück Lutherschen Auslegung zu 1. Petr. 5, 7 wiedergibt (dann bedeutete 'er' Gott) oder ob er nur, wie im folgenden Satz, Luthers Auslegung einleitet. Das letztere ist mir wahrscheinlicher.

2) Hier eine inhaltliche Vorausnahme der folgenden Lutherschen Spruchdeutung.

3) Ob Jonas hiermit schon einen Teil der Lutherschen Erklärung zitiert? Wohl nicht. Die Verknüpfung „Denn alle Menschen" usw. spricht mehr dafür, daß wir es auch hier nur mit Jonas' Einleitung zu tun haben.

vleissig er der Apostel wort bewogen. Item [1]), So hatt auch der liebe Vater vber den Spruch diese gedancken [2]): Vnser lieber trewer Gott, der mich in das hohe Predigampt gesetzt hat, der wird gewis fur mich sorgen vnd meine Seele wol erhalten, Ich wil nur getrost vnd frölich meinen Geist in seine Hende befehlen, Denn der HErr wird wol wissen, wo meine Seele bleiben sol, die er so geliebet vnd für sie gesorget hat, das er sein leben, ja sein eigen Seel dahin gegeben, das er meine Seele erlöset, Der ist der edelste vnd beste Hirt vnd Bischoff aller Seelen, so in jn glauben, Gelobet in Ewigkeit. So hebt er nicht an mir an zu lernen, wie er die Christgleubigen seelen versorgen sol. Ich weis, ich werd nicht der Erst sein, an dem Gott lernen wird, wie er die Seelen der Christgleubigen bewaren vnd erhalten sol. Sanct Lorentz [3]) der hat Christo seine Seele auff dem glüenden Rost beuohlen vnd gesagt: Christus hat für sie gesorgt, der wird sie wol erhalten. Desgleichen hat S. Stephan Act. 7. Christo seine Seele mitten unter den Steinen beuohlen vnd sprach: Herr Jhesu, nim meinen Geist auff; vnd sie ist von jm auffgenomen vnd erhalten zum ewigen leben. Vnd andere Merterer mehr, das ich also nicht der erste bin, der sich Christo befilht vnd des Seele erhalten wird. Ich wolte nicht gerne (hat er offt gesagt [4])), das meine Seele jn

1) 'Item' hier wohl nicht = 'ferner', als ob es sich um eine Fortsetzung der schon teilweise zitierten Lutherworte handele, sondern s. v. a. 'nämlich'.

2) Das Folgende ist die eigentliche Auslegung Luthers von 1. Petr. 5, 7, die sich inhaltlich wesentlich deckt mit dem oben angeführten lateinischen Abschnitt in Rörers und in Lauterbachs Abschriften (Tischreden 4, Nr. 4833; Enders 15, 73, beide ohne voranstehenden Bibeltext) und auch mit Rörers deutschem Überlieferungsstück in seiner Sammlung (1547) a. a. O., wo als biblischer Text am Eingang Joh. 10, 28 zugefügt ist. Bei unserer Deutung der Genealogie der Texte, unter der Voraussetzung, daß Luthers Urschrift lateinisch war, wären also die obigen Sätze des Jonas eine dritte selbständige Verdeutschung, der Zeitfolge nach die erste vor Rörers und Aurifabers (s. o.), mit dem wichtigen Zeugnis des Jonas, daß sie aus Luthers Psalterium stammen. Übrigens enthält der Eingangssatz „der mich in das hohe Predigampt gesetzt hat“ (bei Rörer, Lauterbach, Aurifaber fehlend) eine Anspielung auf eine andere Eintragung desselben Handpsalters, vgl. Weim. Ausg. a. a. O. Nr. 4852, S. 545, Z. 4: dignus fui, cui ministerium verbi crederetur; dazu die Notiz Lauterbachs: Haec transscripta sunt ex Psalterio Lutheri, quod pro enchiridio habet.

3) Diese geschichtlichen Beispiele, die offenbar echt Luthersch sind, fehlen bei Lauterbach, Rörer, Aurifaber.

4) Einschub von Jonas.

meiner hand stünde. Denn wenn sie in meiner hand stünde, hette sie der Teuffel lengst, ja wol in einem augenblick, wie ein Geier ein jung Hünlein oder ein Vogel [1]) weggerissen, Aber aus der Hand Christi, dem ich meine Seele befohlen habe, wird sie weder Teuffel noch jemand reissen. Denn Christus sagt Johans 10. Die Schaffe, die meine stimme hören vnd folgen mir, die wird niemand aus meins Vaters oder meiner Hand reissen [2]).

Was ergibt sich aus dem Vorstehenden? Ohne Zweifel hat die Urform der Lutherschen Sätze, die wir, vom Rörerschen textus receptus ausgehend, untersuchen, laut Zeugnis der Predigt des Jonas in Luthers Handpsalter, den er auf seiner letzten Reise in Eisleben bei sich hatte, gestanden, und zwar wahrscheinlich in lateinischer Sprache. Jonas gibt Luthers Einzeichnung, natürlich deutsch innerhalb der Predigt, im ganzen am vollständigsten wieder, nur am Schluß hat er vielleicht ein wenig gekürzt. Mit voller Sicherheit und Genauigkeit können wir allerdings Luthers Worte aus Jonas' Bericht nicht herausschälen. Die Abgrenzung der Zusätze des Jonas von dem ursprünglichen Luthertext ist nicht ganz klar, wie unsere vorstehenden Anmerkungen zum Jonastext andeuten. Ferner, aus der Urschrift Luthers im Handpsalter hat Rörer oder möglicherweise zuerst Lauterbach (doch so, daß diese Abschreiber voneinander abhängen), spätestens im Juli 1543 einen Auszug angefertigt, wobei er den Bibeltext 1. Petr. 5, 7, den Eingang der Lutherschen Auslegung und einige ausmalende Sätze (zwei Geschichtsbeispiele und ein Gleichnis) ausließ, aber die lateinische Sprachform beibehielt, am Schluß auch das vielleicht ursprüngliche Zitat Joh. 14. Ferner, aus diesem Exzerpt, und zwar aus einer auf Lauterbachs Text

1) Auch diese Gleichnisworte, die doch wohl echt Luthersch sind, fehlen bei Rörer, Lauterbach, Aurifaber.

2) Dies Zitat aus Joh. 10 hat Rörer in seinem deutschen Text (s. o) als beherrschenden Bibeltext an die Spitze gestellt, statt des ursprünglichen 1. Petr. 5. — Bei Jonas aber fehlt hier am Ende die Anführung des Bibelspruchs vom Vaterhaus mit vielen Wohnungen, Joh. 14, der sich bei Rörer, Lauterbach, Aurifaber findet. Ob das ein Zusatz ist? Ich halte es für möglich, daß an dieser Stelle vielmehr Jonas den ursprünglichen Luthertext gekürzt hat.

zurückgehenden Abschrift, hat Aurifaber in den Tischreden (s. o.) einen deutschen Text geformt. Vor ihm aber tat dasselbe schon Rörer auf Grund seines wesentlich identischen lateinischen Textes mit Voranstellung des Bibelwortes Joh. 10, 28; in dieser Form nahm er es in sein Sammelwerk 1547 auf, und so hat es bis jetzt in allen Gesamtausgaben der Werke Luthers gestanden.

Dies Ergebnis gilt es zu verstärken und zu begrenzen. Für meine Annahme, daß Luther das Stück ursprünglich lateinisch geschrieben habe, sind bereits oben S. 297 f. mehrere Gründe angeführt. Dafür spricht auch die Fortsetzung der Mitteilungen über den Inhalt des Lutherschen Handpsalters in der Gedächtnispredigt des Jonas, verglichen mit den entsprechenden lateinischen Teilen der Tischredenüberlieferung im Abschnitt De morte der Sammlung Khummer (Abschriften aus Lauterbachs Konzepten vom Juli 1543), s. Weim. Ausg. 4, S. 546, Nr. 4856. Die Vermutung Krokers hierzu S. 546, Anm. 12, daß Lauterbach diese Stücke wohl aus Luthers Handpsalter (oder, füge ich im Rückblick auf das oben zu Nr. 4833 Bemerkte hinzu, wenigstens indirekt daraus, durch Rörers Vermittlung) abgeschrieben habe, wird durch Jonas bestätigt; denn er bezeugt, daß sie in jenem Psälterlein Luthers nach jener Auslegung von 1. Petr. 5, 7 gestanden haben.

Jonas fährt in seiner Predigt a. a. O. fort:

„Also hat auch der liebe Vater den Spruch S. Ambrosii in sein Pselterlin geschrieben, da er zu seinen Brüdern also gesagt: Ich hoffe nicht, das ich also bey euch gelebet, das ich mich schewet lenger vnter euch zu leben, denn wir haben ein guten vnd trewen Herrn, So weis ich auch keinen Freund, der mehr für mich gesorget hett, denn der HERR, Darumb so schewe ich auch mich nicht zu sterben."

Damit vgl. man die Stelle in der Tischredensammlung a. a. O. Nr. 4856, S. 546, Z. 21. 22:

„Aliud: S. Ambrosius suis presbyteris moriens: Non sic vixi, ut me pudeat inter vos diutius vivere, nec vero timeo, quod Dominum bonum habemus."

Nach einigen Zwischenbemerkungen zu jenem Zitat aus Ambrosius, das auf Luthers Leben und Sterben zutreffe, heißt es bei Jonas weiter:

„Ferner hat er auch in sein Pfelterlein geschrieben eines seer geistlichen Bischoffs wort, der wol dem Ambrosio gleichen möcht, dem der Welt bosheit seer wehe gethan vnd hat sie nicht können leiden ꝛc. dem hat Christus die antwort geben in seiner letzten Todsstunde vnd gesagt: Du heulest vnd weinest, hat es denn die Welt so gut mit dir gemacht, das du sie vngern lessest? du wilt der Welt bosheit nicht leiden, vnd du wilt doch nicht aus der welt scheiden." [Folgt Anwendung auf Luther, danach:] „Item, Den Spruch hat er geliebet: was schewestu dich fur Christo, bey jm zu sein, der dir doch die höchste trew bewiesen vnd erzeiget hat, Nemlich seine Seele fur dich gegeben zu einer erlösung vnd für dich gestorben ist, Meinestu, der Teuffel oder die Welt werde das für dich thun, das Christus gethan? Womit beweiset die Welt solche trewe?" usw.

Damit vergleiche man die Tischreden a. a. O. Bd. 4, S. 546, Nr. 4856, Z. 23—26:

Alius quispiam christianus audivit sibi dicentem. [Dieser unverständliche Satz wird erst durch den eben zitierten deutschen Jonastext deutlich; mindestens ist Christum zu ergänzen]: Pati mala mundi non potestis, exire non vultis; quid faciam ecclesiae? (?) Cur times ire, ire ad eum, qui te dilexit et pro te mortuus est? An speras Diabolum vel mundum pro te facere velle, quod ille fecit?

Diese Stücke also hat Lauterbach im Juli 1543 direkt oder durch Rörers Vermittlung aus Luthers Handpsalter exzerpiert in derselben Art, wie die oben untersuchte Nr. 4833; sie werden, nach Jonas' Bericht, im Urtext länger gewesen sein, doch sind sie im wesentlichen gewiß treu wiedergegeben. Daß diese patristischen Anekdoten von Luther lateinisch niedergeschrieben sind, wird man nicht bezweifeln wollen. Dadurch wird dann unsere obige Annahme verstärkt, daß das von uns oben untersuchte Stück Nr. 4833 von Luther ebenfalls lateinisch geschrieben ist. Eben dies trifft auch auf die anderen mit mehr oder weniger Sicherheit erkennbaren Eintragungen Luthers in seinem letzten Handpsalter zu. Dahin rechne ich mit Sicherheit die sinnvolle Auslegung von Matth. 19, 17, die Jonas als letzte Probe der Luthersprüche des Psälterleins anführt („Wiltu zum Leben eingehen, so halt die Gebot Gottes, das ist: stirbe!"); ferner wahrscheinlich die noch nicht erwähnten drei oder vier Abschnitte in dem Sammelstück

der Tischreden De morte a. a. O. S. 546, Z. 15—18; Z. 19 bis 20; Z. 27—30; sodann Nr. 4857 (vgl. dazu Kroker S. 547, Anm. 1); vielleicht auch Nr. 4853—4855; sicher Nr. 4852 (vgl. Kroker S. 544, Anm. 12); möglicherweise Nr. 4831 (als Bibelinschrift nicht nachweisbar) und Nr. 4826 (dazu Kroker S. 536, Anm. 1). Also Luthers Inschriften scheinen gleichmäßig lateinisch gewesen zu sein.

Eine genauere Rekonstruktion dieser kostbaren Einzeichnungen in seinem als Enchiridion gebrauchten Psalter ist zur Zeit nicht möglich. Das meiste davon wird wohl, seinem Ursprung nach für uns unkenntlich, in der Tischredenüberlieferung stecken. Neben den „über zwanzig Trostsprüchen", die Jonas erwähnt (s. o.), mag noch Andersartiges darin gestanden haben. Ob die „Trostsprüche" eine zusammenhängende Gruppe darin gebildet haben, etwa als ein Analogon zu den 22 Koburger Trostsprüchen Luthers vom Jahre 1530 (Weim. Ausg. 30 II, S. 697 ff.), die nach D. Joh. Haußleiters Untersuchung in der Neuen kirchl. Ztschr. Bd. 28 (1917), S. 149—187 als echt Luthersches Gut anzusprechen sind? (Übrigens vermute ich, daß auch diese von Luther ursprünglich lateinisch geschrieben sind.) Ob das verschollene Buch jenes Psalterium vetustum et dilaceratum war, das Luther, weil er ganz daran gewöhnt war, (laut Tischrede vom Ende März 1539, s. Weim. Ausg. Bd. 4, Nr. 4457, dazu Nr. 4852) gegen ein neues Exemplar nicht herausgeben wollte?[1]) (Andere vermuten, daß der Psalter Kunheim damit gemeint sei; s. Weim. Ausg. Bibel 3, S. LII). War es auch, wie der Kunheim, ein Doppelexemplar, ein lateinisches und deutsches zusammengebunden? Seit wann mag er es in Gebrauch gehabt

1) Jedenfalls war es ein Psalter. Dagegen spricht nicht die Bezeichnung „Betbüchlein" neben „Pselterlein" in Jonas' Predigt. An das eigentliche „Betbüchlein" Luthers 1522 ff. (vgl. Weim. Ausg. 10 II, S. 366. 410 ff.), worin öfter auch eine kleine Auswahl von Psalmen mit abgedruckt war, ist nicht zu denken. Der Psalter war ihm das Andachts- und Gebetbuch für seinen persönlichen Gebrauch. Cölius, der in Eisleben um den 18. Februar 1546 dasselbe Buch in Händen hatte wie Jonas, nennt es nur „Psalter" (s. o.).

haben? Wenn Jonas und Cölius im Blick auf Luthers Einzeichnungen sagen, man könne daraus ersehen, daß er sich „ein ganz Jahr und länger“ (Cölius; „länger denn ein ganzes Jahr“) zum Sterben bereitet habe, so scheinen sie die Inschriften in das Jahr 1545 und 1544 zu versetzen; aber da Lauterbach bereits im Juli 1543 Abschriften davon mitnehmen konnte, darf man diese Zeitangaben nicht pressen, sie bedeuten offenbar: in seinen letzten Lebensjahren, Jahr und Tag vor seinem Ende. Man könnte etwa an ein Exemplar vom Deutsch Psalter mit den Summarien 1542 oder 1541 oder 1538 denken. Oder will man es mit dem Psalterium vetustum identifizieren, das im März 1539 schon sehr abgenutzt war, müßte man weiter zurückgehen, etwa auf den Psalterdruck vom Jahre 1531. Aber das sind Vermutungen, und auf die vorstehenden Fragen kann man keine Antworten geben, bis etwa neue Funde Licht in das Dunkel bringen.

(Es soll noch ein Aufsatz mit ähnlichen Erörterungen zu Matthias und Andreas Wanckels Sammlungen folgen.)

Gedanken und Bemerkungen

1.

Lic. Emanuel Hirsch
Privatdozent in Bonn

Luthers Eintritt ins Kloster

Scheel ist in den „Lutherana" (St. Kr. 1917, 3/4) S. 496 ff. von A. V. Müller hart angelassen worden wegen der Darstellung, die er im 1. Band von Luthers Eintritt ins Kloster gibt. Irrtum und Wahrheit mischen sich wunderlich in Müllers etwas lebhafter Auseinandersetzung. Ich möchte dazu helfen, sie wenigstens in ein, zwei Punkten voneinander zu scheiden.

I. Ich beginne mit der Frage, zu der Müller veranlaßt worden ist durch den Satz aus Luthers Vorrede zu de votis (vom 21. Nov. 1521): Annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei. Nach Müller sagt Luther hier, daß das 16. Jahr seines Mönchtums beinah herum sei. Der Tag, den Luther als Beginn seiues Mönchtums ansieht, müsse also nicht viel später als der 21. November 1505 liegen. War es der Tag der Einkleidung oder der der feierlichen Profeß? In beiden Fällen müßte die gewohnte, zeitliche Ansetzung für diese Ereignisse umgestürzt werden.

Ich glaube, Müller hat Luthers Worte nicht richtig verstanden. Agi, von einem Zeitabschnitt ausgesagt, heißt ganz

allgemein: im Ablauf begriffen sein. Darüber, wie weit der ablaufende Zeitabschnitt über den Anfang hinausgekommen ist, und wie nahe er seinem Ende ist, enthält das Wort unmittelbar noch keine Aussage, höchstens der Zusammenhang kann da Näheres ergeben. Ein Wort, das wie dieses einen längeren, gleichmäßig andauernden Zustand beschreibt, kann sodann nur schwer mit einem „beinahe“ verbunden werden; ferme heißt hier „ungefähr“, „etwa“ und schränkt die Sicherheit der Zahlenangabe ein. Luther wollte also sagen, daß er etwa im 16. Jahr seiner Möncherei stehe. Wenn man der Aussage überhaupt etwas darüber abfühlen will, wieviel Zeit von dem betreffenden Jahr schon hingegangen sei, so wird man sagen müssen: es ist natürlicher, daß das Wort in der ersten Hälfte des Jahres geschrieben wurde. Das, was Müller übersetzt, würde im Lateinischen durch das Perfektum ausgedrückt sein: annus ferme actus est decimus sextus usw.

Diese Erklärung wird durch zwei Beobachtungen unterstützt. Die erste betrifft Luthers Latein. Luther pflegt seinem Bedürfnis nach lebendiger Sprache, wenn er lateinisch schreibt, dadurch Genüge zu tun, daß er das Verbum finitum an die unerwartetsten Plätze stellt [1]). Die Fälle, in denen es dabei hinter ein Umstandswort gerät, mit dem es schlechterdings nichts zu tun hat, sind wirklich nicht selten. W. A. I, 366, 25 heißt es: Sic illam breviter relinquo conclusionem probatam, das breviter gehört selbstverständlich zu probatam. Es steht also dem nichts im Wege, ferme mit decimus sextus zu verbinden, was doch für meine Übersetzung nicht einmal unbedingt nötig ist. Zweitens wissen wir aus einer Äußerung Luthers ganz genau, welchen Tag er als den entscheidenden Beginn seiner Mönchszeit empfunden hat. Es ist nicht der Tag der Einkleidung und nicht der Tag der Profeß — von ihrer keinem hat er je das Datum erwähnt —, es ist der Tag, an dem er um Aufnahme bittend an die Klosterpforte klopfte, der Alexiustag.

---

1) Dadurch entstehen oft unnachahmliche Schönheiten, hie und da sogar Eleganz. Doch das gehört hier nicht zur Sache.

Eine Schwierigkeit freilich bleibt: die Zahl 16 will nicht stimmen. Luther stand im November 1521 in der ersten Hälfte des 17. Jahres seines Mönchtums. Doch daraus folgt nichts, als daß er sich wieder einmal verrechnet hat. Das ist ja bei ihm nichts ganz Ungewöhnliches [1]).

II. Scheel hat geglaubt, der üblichen Schilderung des Erlebnisses von Stotternheim einen neuen Zug hinzufügen zu können. Nicht nur terrore et agone mortis subitae circumvallatus ist Luther gewesen, als ihm das entscheidende Gelübde entfuhr, es ist noch irgendein besonderes Erlebnis, über das für uns ein Geheimnis liegt, hinzugekommen: Luther hat einen unmittelbaren Ruf zum Mönchtum vom Himmel her erfahren. Denn, das ist Scheels Hauptstütze, Luther hat sich zu seinem Vater über eine himmlische Berufung der Art vernehmen lassen, daß der Vater die zweifelnde Antwort geben konnte: „Wie wenn's ein gespenst wer!"

Wir kennen diese Gestalt von Vater Luthers Äußerung aber nur aus Tischreden. Darauf hat Müller den Vorwurf gebaut, daß Scheel in unmethodischer Weise unzuverlässige Zeugnisse aus zweiter Hand der allein maßgeblichen Äußerung Luthers in der schon genannten Vorrede vorziehe. In dieser Vorrede laute nun aber Vater Luthers Äußerung: utinam non sit illusio et praestigium. Nicht von einer Erscheinung oder von einem Gespenst sei also die Rede gewesen, sondern von Trug und teuflischem Blendwerk. Vater Luther hatte angedeutet, daß Gewitter oder Blitzschlag vielleicht nichts als höllische Mache gewesen sei.

Müllers Vorwurf gegen Scheels Methode ist unberechtigt. Vater Luther hat doch nicht lateinisch mit seinem Sohne gesprochen. Es ist Recht und Pflicht des Forschers, womöglich festzustellen, welche deutschen Worte des Vaters von Luther mit illusio und praestigium umschrieben sind. Das Zeugnis der

---

1) K. Holl in Berlin verdanke ich eine überraschende Parallele. Im Dezember 1520, also als das vierte Jahr des Ablaßstreites lief, schreibt Luther (Wider die Bulle des Endchrists Erl. Ausg. 24, S. 36): „Es ist idermann fast offenbar, wie ich nu ins dritte Jahr mit dem lugenhaftigen Geschäft des Ablaß ... in einen wusten handel und streit kommen bin."

Tischreden, daß er von einem „Gespenst" sprach, löst diese Aufgabe in unanfechtbarer Weise. Scheel tat recht, es beizuziehen.

Im sachlichen Ergebnis freilich weiche ich von Scheel ab. Es geht nicht an, auf das Wort „Gespenst" irgendeinen Schluß zu bauen. Denn im damaligen Deutsch hat (woran die Ableitung „gespenstig" noch heute erinnert) „Gespenst" einen ganz allgemeinen Sinn. Es besagt nicht mehr als unser „Blendwerk". Daß es auch in Vater Luthers Munde nicht mehr bedeutete, zeigt unzweideutig Luthers Übersetzung illusio et praestigium [1]).

Ebensowenig kann man aus der Stelle der Vorrede, wo Luther den „Ruf durch Schrecken vom Himmel herab" erwähnt (cum iam placatus mecum loquereris et ego de caelo terroribus me vocatum assererem), irgend etwas im Sinne Scheels folgern. Sie besagt nichts, als daß Luther nachträglich das ihm

1) Das, was Scheel in der zweiten Auflage des ersten Bands (S. 315) gegen v. Schuberts Widerspruch ausgeführt hat, hat mich vom Recht seiner Anschauung nicht überzeugt. Entscheidend bleibt, wie Luther selbst das Wort seines Vaters verstanden hat. — Zur Ergänzung füge ich einige Beobachtungen über das Wort „Gespenst" in Luthers Sprachgebrauch an. In den Schmalkaldischen Artikeln (E. A. 25², 177; W. A. 50, 205) nennt er das Fegfeuer „ein lauter Teufels gespenste". Im großen Bekenntnis vom Abendmahl (E. A. 30, 221; W. A. 26, 339) spricht er über das Mißverständnis seiner Ubiquitätslehre, als mache sie Christi Leib zu einem unendlich Ausgedehnten: „Da wurde freylich Christus leib ein lauter geticht und gespenst sein, als ein großer strosack, da Gott mit hymel und erden ynnen were." In „Von beiderlei Gestalt des Sakraments zu nehmen" (E. A. 28, 313 W. A. 10 II, 37) spricht er davon, daß wir uns als evangelisch zu beweisen meinen dadurch, „das wyr beyder gestellt das sacrament nemenn vnd angreyffen, bild vmbreyssen, fleysch fressen, nicht fasten, nicht beten" aber das recht Innerliche, Glauben und Liebe, hintan stehen lassen, und fährt dann fort: „Aber es ist des Teuffels gespenst, d' (= der) mit solcher weysse die leutt dahyn furet, das sie vom Bapst fallen vnnd doch nicht tzu Christo komen ..." Die erste und die dritte Stelle kommen darin überein, daß das, womit der Teufel die Menschen verblendet und verführt, ein Gespenst ist. Alle drei aber scheinen mir zu beweisen, daß Luther überall da von einem Gespenst geredet hat, wo der Phantasie oder den Sinnen irgend etwas vorgespiegelt wird. Wenn er ein falsches Bild vom Jenseits, eine phantastische Vorstellung, ein grobsinnliches Bild der evangelischen Freiheit ein Gespenst nennen konnte, dann konnte auch die Todesgefahr durch Blitzschlag so heißen.

bei Stotternheim Widerfahrene als einen Ruf von Gott gedeutet hat. Luther hat damit nichts getan, als was jeder ernste und fromme Mensch in seinem Fall getan hätte. Er hat eine unvorhergesehene Lebenswende als göttliche Fügung verstanden. Nur eins darf man aus der Äußerung gegen seinen Vater entnehmen. Ein Murren über das erzwungene Gelübde hat ihm fern gelegen, er hat es (und vermutlich sehr schnell) gelernt, seinem Gotte dafür dankbar zu sein, daß er ihn ins Kloster trieb.

Damit wäre Scheels Begründung wohl entkräftet, seine Auffassung aber noch nicht durchaus unmöglich gemacht. Was entscheidend gegen Scheel spricht, ist m. E. der Schrei: „Helf die liebe S. Anna, ich will ein Mönch werden." So antwortet man nicht, wenn man sich von Gott gerufen hört. Selbst angenommen, daß Luther nicht nur allgemein die Angst vor plötzlichem, unerwartetem Tode und folgendem Gericht empfand, sondern auch eigens den Blitzschlag vom zürnenden Gott nach ihm geschleudert glaubte — ich halte das letztere allerdings für recht unwahrscheinlich —, seines Herzens unwillkürliche Bewegung war in jedem Fall ein Sichwegwenden von Gottes Gericht zum Schutz einer Heiligen und zur rettenden Aufopferung des irdischen Glücks. Das unmittelbare und erste Verhältnis seines Gelübdes zu Gott dürfen wir uns nicht durch ein „Ja, Herr, ich will ein Mönch werden" veranschaulichen, sondern höchstens durch ein „Nein, Herr, ich will ein Mönch werden".

Die psychologischen Schwierigkeiten, die Scheel in einem solchen Gelübde rein aus plötzlichem Schreck und Todesangst findet, vermag ich nicht zu entdecken. Eine innerliche Vorbereitung, etwa wie sie von Müller S. 502 gefordert und doch auch von Scheel (I[1], S. 245 ff.) nicht von der Hand gewiesen wird, ermöglicht ein zureichendes Verständnis.

III. Doch gerade gegen die an der eben angeführten Stelle stehenden feinsinnigen Ausführungen Scheels über die innere Nötigung, die Luther seinem Gelübde treu bleiben ließ (vor allem I[1], S. 247 f.) — sie sind psychologisch ebenso tief wie wahr —, hat Müller seinen heftigsten Angriff gerichtet. Er bestreitet die von Scheel gemachte Voraussetzung, daß das Gelübde von Stot-

ternheim Luther nicht band, und versucht den Nachweis, daß Luther schon durch jenes Gelübde unrettbar in den Mönchsstand hineingezwungen war.

Nun hat sich Scheel in einer Kleinigkeit allerdings ungenau ausgedrückt. Es handelt sich um die Verwendung des Worts Ps. 75 (76), 12. Dies Wort (vovete et reddite domino deo vestro) ist von der Mönchsliteratur für das Mönchswesen mit Beschlag belegt worden. Wegen der Befehlsform auch seiner ersten Hälfte (vovete) war es ihr die stärkste Empfehlung, die ewig bindenden Gelübde abzulegen. Es führte also über andere alttestamentliche Worte, die nur von der Treue im Halten einmal abgelegter Gelübde sprechen (Ekkl. 5, 3; Deut. 23, 23) noch hinaus. Auf diese häufige praktische Verwendung des Wortes hat Scheel hingedeutet. Dadurch ist allerdings für den Leser die Tatsache verdeckt worden, daß das Wort an sich selbstverständlich für jedes Gelübde in Gott wohlgefälliger Sache Geltung hat.

Hieraus hat Müller nun Anlaß genommen, Scheel über die kirchliche Lehre von der Verbindlichkeit der Gelübde zu belehren. Jedes Gelübde in Gott gefälliger Sache, das nach deliberatio, propositum voluntatis und promissio deo facta vollständig ist, bindet. Zur Befreiung oder Umwandlung bedarf es kirchlicher Ermächtigung, die beim votum maius dem Papste im Grundsatz vorbehalten ist. Alles Dinge, die man als selbstverständlich bekannt voraussetzen darf. Müllers Hinweis auf Thomas (Summa II. II. qu. 88) nimmt sich um so merkwürdiger aus, als er selbst eine genaue Kenntnis der von ihm angeführten Stelle nicht besitzt. In dem von ihm genannten art. 3 (utrum omne votum obliget ad sui observationem) beruft sich Thomas nämlich nicht, wie Müller will, auf Ps. 75 (76), 12. Dort hat er andere Schriftstellen. Erst in art. 4 (utrum expediat vovere), also zum Beweis dafür, daß Gelübde empfehlenswert sind, nennt Thomas das Psalmwort.

Zudem hat Müller einen entscheidenden Punkt in der Lehre des Thomas übersehen. Wenn der Gelobende bei dem Gelübde, in einen Orden zu treten, sich nicht ausdrücklich vorgesetzt hat,

sich auf Lebenszeit zu verpflichten, so ist er nur zum versuchsweisen Eintritt gehalten. Es ist in solchem Falle nämlich anzunehmen, daß sein Gelübde ihn secundum formam iuris communis verpflichtet, und nach dem ius commune geht der ewigen Bindung ein Probejahr voran (s. Thomas, summa II. II. qu. 189, art. 4).

Die wirkliche Differenz zwischen Müller und Scheel wurzelt nicht in diesen prinzipiellen Dingen. Sie betrifft die Frage, ob Luthers Aufschrei bei Stotternheim überhaupt ein echtes Gelübde war. Nach Scheel hat Luther die entscheidenden Worte gesagt, als er seiner nicht mehr mächtig war. Das heißt doch wohl: die verhängnisvollen Worte waren heraus, ohne daß Luther sich über ihre Bedeutung klar war. Ohne Anhalt in den Quellen ist diese Auffassung Scheels nicht. Luther spricht selbst von dem plötzlichen terror, der ihm das Gelübde entfahren ließ. So wird es doch wohl dabei bleiben, daß die deliberatio gefehlt hat, Müllers Einwände hiergegen kranken an der Verwechslung von metus und terror. Es ist gar kein Zweifel daran, daß ein Widerstrebender sich auf diese Weise die eingegangene Verpflichtung mit Leichtigkeit hätte hinwegdisputieren können. Ist doch nicht einmal das ganz klar, ob Luthers Worte als notwendig ein Gott gegebenes Versprechen in sich schließend angesehen werden müssen [1]).

Daß Luther sich auf solche Künste nicht einließ, hat freilich nicht allein in den von Scheel angeführten Motiven seinen Grund. Es kommt noch etwas anderes in Betracht, seine Treue und Wahrhaftigkeit [2]). Ein Wort war ihm ein Wort. Er wäre ohne Verwundung seines Gewissens nicht darüber hinweggekommen, daß er etwas versprochen hatte. Es zeigt sich hier für uns zum

---

1) Die Behauptung, daß ein nudum propositum vorliege, ist zum mindesten nicht widerleglich.

2) Luthers Treue zeigt sich auch in der Art, in der er später die Mönchsgelübde nicht bekämpfte. Er nimmt seinen Einsatzpunkt in de votis (s. W. A. 8, 577 = E. A. rar. arg. 6, 244) nicht bei der Frage, ob man ein Gelübde halten müsse. Diese Frage ist ihm ein Zeichen gottlosen Sinns. Ps. 75 (76), 12 schneidet auch seiner Meinung nach jede Diskussion darüber ab.

erstenmal deutlich ein Grundzug in Luthers Wesen, der unerbittliche Ernst, der sich von einer gewissensmäßigen Klarheit nichts abmarkten läßt. Noch erscheint das nicht als etwas Besonderes, dessen andere unfähig gewesen wären. Sein Gewissen führt ihn eine kirchliche Straße. Später erst kam der Tag, wo sich offenbarte, was für eine Gewalt in diesem Gewissensernst war.

Die Frage, ob Luther auch dann, wenn er sich nicht innerlich gebunden gefühlt hätte, den Weg ins Kloster gefunden hätte, ist nicht sicher zu beantworten [1]). Eigentlich jede Wendung in Luthers Leben gibt Anlaß zu einer entsprechenden Frage. Es ist ja eigen zu sehen, wie Luther immer das tut, was ihm im Tiefsten gemäß ist, und doch immer erst von seinem Gott in die neue Richtung gestoßen werden muß. Wichtiger als das Grübeln darüber, ob es hier nicht ohne einen solchen Stoß gegangen wäre, ist die Erkenntnis, daß auch der Stoß ins Mönchtum hinein für Luther eine seelische Vergewaltigung nicht bedeutet hat. Wie K. Holl [2]) den Tatbestand kürzlich formuliert hat: „Das in jähem Schreck geleistete Gelübde ist ihm vermutlich zugleich eine Befreiung, die Erfüllung eines geheimen Wunsches gewesen.“ Trotz Müllers Widerspruch wird jede ernste Lutherforschung Scheel recht geben, wenn er Luther als einen, der mit seinem Gelübde im Innersten eins ist, an die Klosterpforte pochen läßt.

1) Es ist zu vermuten, daß nur die Treue gegen das gegebne Wort Luther fähig machte, dem Willen des Vaters entgegen zu handeln.

2) „Was verstand Luther unter Religion?“ Tübingen 1918. S. 13.



2.

D. August Hardeland
in Uslar

Luthers Darstellung des Rechtfertigungsbewußtseins als eines Mittleren im Sinne des Aristoteles

Der zweite der uns erhaltenen ältesten Sermone Luthers welcher das Evangelium vom Pharisäer und Zöllner behandelt, beginnt mit dem eigentümlich klingenden Satze: tam infoelix et vitiosa est nostra natura, ut nesciat medium, s. W. A. IV, 653, 12. Die Worte können kaum anders gedeutet werden als im Sinne der aristotelischen Lehre, daß die Tugend ein Mittleres zwischen zwei Extremen sei. Das Bedeutsame dieses Satzes liegt nun darin, daß hier als das Mittlere, das Luther im Auge hat, der rechtfertigende Glaube bzw. das Rechtfertigungsbewußtsein gemeint sein muß. In ganz gleichem Sinn ließe sich auch sagen, das Erwähnte gelte von der Erfüllung des ersten Gebots.

Daß beides für Luther zusammenfällt, geht aus dem am 27. Juli 1516 über dasselbe Evangelium gehaltenen ersten Sermon hervor, s. I, 63—65, wo es von dem Pharisäer heißt: primum praeceptum non fecit, sed habuit deum alienum (si non habuisset deum alienum, utique justus fuisset), idolum scilicet justitiae suae in corde statutum, s. a. a. O. 64, 35—38.

Die Erfüllung des ersten Gebots erblickt er demnach in dem Verhalten des Zöllners, das er humilitas, timor, reverentia nennt oder auch als ein deum glorificare bezeichnet, s. 63, 25 u. 28f., 64, 2. Letzteres geschieht durch Selbstanklage und Glaube, s. 64, 13f., ganz im Sinne dessen, was Loofs kürzlich als den Inhalt des Begriffs justitia passiva ausgeführt hat, s. Lutherana (Lutherheft der Theologischen Studien und Kritiken zum 31. Oktober 1917), 350ff.

Ebendies hat nun Luther auch in der zweiten Predigt im Auge, wo er dies Verhalten des gläubigen Sünders als ein Mittleres ansieht. Hier nennt er uns auch die beiden Extreme, um die es sich handelt. Es sind praesumptio und desperatio, nach Luther die beiden Grundformen der Sünde überhaupt, im Besonderen die beiden Formen, welche nach ihm die Versündigung gegen das erste Gebot annehmen kann. In seinen Tischreden bemerkt er einmal, s. W. A. Tischreden II, 665, 27—667, 24, er verdanke dem Doktor Staupitz die Erkenntnis, daß das Gesetz oder das rein natürliche Wollen des Menschen entweder das eine oder das andere erzeuge. Diese Begriffe als Extreme im Sinne des Aristoteles anzusehn, wird Luther bei seiner genauen Bekanntschaft mit seiner Philosophie nahegelegen haben. Er hat den Gedanken festgehalten, ihm gar nicht selten Ausdruck gegeben und dabei später direkten Bezug auf Aristoteles genommen.

Es kommt freilich die Bezeichnung des rechten Verhaltens als eines Mittleren bei Luther gelegentlich auch unter Bezugnahme auf Bibelstellen vor, die von der Möglichkeit des Abweichens nach der rechten oder linken Seite hin oder von Gefahren reden, die von entgegengesetzten Richtungen her drohen. So nimmt er in der Auslegung des Magnifikat von 1521 Bezug auf Jes. 30, 21 und übersetzt: „Ihr sollt nicht weichen von der gleichen richtigen Gottesstraßen weder zur linken noch zur rechten Seiten", s. VII, 1f., und in seinen operationes in psalmos sagt er im Anschluß an ψ 91, 7 vom Gerechten: nec ad dextram nec ad sinistram declinat, sed media regia rectaque via incedit, s. V, 302, 27f. Auch kommt die sprichwörtlich klingende Redensart „auf der Straße bleiben" mehrfach bei ihm vor, so

z. B. VII, 696, 9 und XVIII, 614, 14. Hier hat man in dem Wort nichts anderes zu suchen, als worauf der Wortlaut unmittelbar führt.

Die in dem oben erwähnten zweiten Sermon über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner ausführlich entwickelte Ansicht führt auf dasselbe, worin Luther ungezählte Male die Erfüllung des ersten Gebots erblickt hat. Am guten Tage, so sagt er hier, s. IV, 653, 10ff., gerate der Mensch sogleich in superbia und praesumptio, worin er vergesse, wer das Gute gebe und wem er dafür danken solle. Am bösen Tage gerate er aber ebenso leicht in Verzweiflung, in der er vergesse, vom wem er alles Gute empfange und wen er darum zu bitten habe. Die Seele solle sich spes und timor bewahren, die erstere für die Zeit der Not, den letzteren für die Zeit der Fülle, damit sie, hierin sich gleich weit entfernt haltend von falschem Vertrauen und vom Verzweifeln, auf der Mittelstraße zu wandeln lerne. Nach der einen wie nach der andern Seite blickend, sage sich der Christ: Gott ist's allein, der beides kann, selig machen und verdammen. Hierbei wird ψ 2, 11 angeführt, ein Wort, in dem Furcht und Freude als in innigster Verbundenheit bestehend erwähnt werden, und ψ 147, 11, das bekannte Hauptwort für diese Doppelheit des christlich frommen Bewußtseins, wie es sich aus der Erfahrung der Rechtfertigung ergibt. Publicanus incedit media via, nihil habet, in quo praesumat, nisi Deum propitium, et tamen multa habet, in quo desperet. Sed non desperat, quia habet Deum, nec peccatis movetur ad desperationem, s. a. a. O. 654, 1—4.

Genau so steht die Sache in der Erklärung von ψ 5, 12, s. V, 159, 38—41: Justi ..., etiam si peccant, non desperant, quia sicut inter mala corporalia (i. e. passiones hujus vitae) et bona transeunt medii, ita et inter mala spiritualia (i. e. peccata) et bona, nec praesumentes, quod bene vivunt, nec desperantes, quod peccant. Ähnliches hören wir Luther sagen, wenn er a. a. O. ψ 2, 4 erklärt, s. V, 53, 8—14: Nam sicut illis nimium adest timoris et minus spei ac securitatis, ita his nimium adest securitatis et spei, nihil

autem ferme timoris, sicut ψ 13. Non est timor dei aute oculos eorum. His opus est, ut timeant dominum, illis, ut sperent in misericordia ejus, et stet utrinque via media et recta, quae describitur sic: „Beneplacitum est domino super timentes eum et in eis, qui sperant super misericordia ejus"[1]). Mehrfach finden sich auch in Luthers Predigten über das Deuteronomium (1529) Erwähnungen der Mittelstraße in gleichem Sinn; so sagt er, s. XXVIII, 594, 22—30: Dieses alles redet Moses darum, daß man Gottes nicht vergessen, auch nicht verzweifeln solle, denn wider die Vermessenen sagt er, Gott sei ein Feuer, zu den Erschrockenen aber spricht er: Der HErr, Dein Gott ist ein barmherziger Gott. Darum soll man auf der Mittelstraße einhergehen, welches heißt Gott trauen, so wird man erhalten. Also ist Moses ein rechter Meister und Lehrer mit Auslegen des ersten Gebots. Vgl. a. a. O. 656, 32—657, 17. Auch in der ausführlichsten Darlegung, die Luther dem Furchtbegriff gegeben, in seiner Auslegung von ψ 2, 11 in der enarr. ψ 2 (1532) läßt er sich in gleichem Sinn vernehmen: Non ... vult spiritus sanctus nos sic timere, ut in timore absorpti desperemus. Sed sicut praesumptionem vult sublatam et ideo jubet, ut timeamus, ita quoque vult sublatam desperationem ac jubet, ut regia incedamus via et simul metuamus ac speremus, s. XL, 2, 288, 26—30. Genau so spricht Luther in der gleichzeitigen Auslegung des 51. Psalms, dieser großzügigen Darlegung seiner Gedanken über Glaubensgerechtigkeit: Quia Deo gratum est sacrificium, si contristati et contriti speremus misericordiam, ergo prohibet tanquam summam impietatem desperationem, vult enim in fide sustineri tribulationem, non vult addi desperationem. Par enim peccatum est praesumere de propria justitia et desperare propter propriam indignitatem. Media via tenenda est, s. XL, 2, 463, 25—34, vgl. a. a. O. 347, 13, wo die Extreme als Scylla und Charybdis benannt werden.

---

1) Siehe die zu dieser Schriftstelle — ψ 147, 11 — vorhin S. 317 gemachte Bemerkung.

Auf diese Beschreibung des christlichen Bewußtseins als der rechten Mitte zwischen Überhebung und Verzagtheit, wie es sich auf Grund der erfahrenen Rechtfertigung gestalten wird, kommt nun Luther am Schluß der erwähnten Psalmauslegung zurück und hier spricht er das Allerwichtigste aus, daß nämlich in dem Gesagten der eigentliche Kern seiner Rechtfertigungslehre beschlossen liege. Er nennt es im Unterschiede vom Dankopfer der guten Werke das erste Opfer, das sacrificium mortificationis, ut neque efferamur secundis rebus nec adversis desperemus, sed ut timore Dei moderemur securitatem et in sensu irae et judicii Dei spem retineamus misericordiae. Indem nun aber dies sacrificium humiliationis et contritionis, welchen Namen es auch führt, die Mitte zwischen praesumptio und desperatio herstellt, hebt es nicht die Möglichkeit auf, daß das Bewußtsein doch wieder nach Seiten der einen oder anderen Abirrung hin- und herschwankt. Es sei nämlich, sagt Luther, die Mitte nicht ein medium mathematicum, sondern ein medium physicum. Wie man beim Schießen nach der Scheibe nicht nur solche Schützen zulasse, die immer in den mathematisch genauen Mittelpunkt träfen, so sei es auch für Gott schon genug, wenn der Christ nur den guten Willen habe, wider die Sicherheit und die Verzagtheit zu kämpfen, auch wenn beides noch nicht völlig überwunden sei. Dieses unvollkommene Wesen im empirischen Bewußtseinsinhalt des Gerechtfertigten beurteilt Luther genau so, wie er die reliquiae peccati überhaupt beurteilt: quodsi aliquid laetitiae deest in afflictionibus, sive timori in prosperis, id non imputatur sanctis, habent enim mediatorem Christum, per quem fit, ut pro vere sanctis reputentur etiamsi vix habeant primitias sanctitatis, fiunt enim per Christum decimae, quae in se non plus sunt quam primitiae, s. a. a. O. 469, 16—470, 36[1]).

Die hier angewandten Begriffe hat nun Luther dem Aristoteles entnommen, s. a. a. O. 526, 15f.: scitis autem, quod

1) Im Gegensatz zu dem, was vom empirischen Bewußtsein des Christen gilt, hat Luther die zugerechnete Gerechtigkeit als punctum mathematicum bezeichnet, s. Tischreden I, 56, 14—57, 40.

Aristoteles in Ethicis comparat moralia puncto Physico et non Mathematico.

Daß Luther diesen Unterschied macht, berührt sich aufs engste mit seiner Lehre von der ἐπιείκεια, die von ihm wiederum im Anschluß an Aristoteles vorgetragen wird. Er spricht oft von ihr, am eingehendsten in seinen Vorlesungen über die Genesis, worin er auch gelegentlich die so oft ausgesprochene Forderung wiederholt, das christlich fromme Bewußtsein solle sich auf der mittleren Linie zwischen praesumptio und desperatio bewegen, s. XLIV, 483, 23f. Dabei beruft er sich auf das, was Aristoteles im 5. Buch seiner Ethik, dem er höchstes Lob spendet, über die ἐπιείκεια lehre, indem der die angezogene Stelle pulcherrimus locus nennt. Er gibt hier nun auch eine Definition von dem, was Tugend sei. Virtus, sagt er, est habitus electivus, in mediocritate consistens, quoad nos, ratione aliqua, ut sapiens judicat. Ut fortitudo medium est inter iram seu audaciam et ignaviam, s. XLIV, 703, 30—706, 39. Oft genug ist, was Luther hier als gutes Recht der Obrigkeit ansieht, je nach den Umständen oder persönlichen Rücksichten Gesetzesänderungen oder Dispensation von strenger Durchführung des gesetzlich Gebotenen eintreten zu lassen, von ihm auf die Handhabung des Gesetzes durch Gott angewandt. Diese ἐπιείκεια ist stets gemeint, wenn Gott ein connivere, ein „durch die Finger sehn“ zugeschrieben wird, ohne welche Annahme es Luther undenkbar erscheint, daß er bei dessen fortwährender Sündhaftigkeit doch Wohlgefallen am Menschen haben könne.

Daraus ergibt sich das Folgende: Der aus dem Rechtfertigungsakte entspringende Bewußtseinszustand des Christen — und dieses ist der Glaube, sofern er justitia activa und Erfüllung des ersten Gebotes ist — fällt für Luther unter den Begriff „Tugend“. Als solche ist er eine mediocritas, eine μεσότης in aristotelischem Sinn. Die Extreme, zwischen denen er sich zu behaupten hat, sind praesumtio und desperatio. Erfahrungsmäßiges Erlebnis wird die dauernde Behauptung dieser Mitte so wenig, als irgendeine Tugend dauernd und ganz genau die Mitte zwischen den zugehörigen Extremen innehält. Die prae-

sumtio soll bekämpft werden durch den timor, die desperatio durch die fides. Timor und fides streben also nach demselben Punkte hin und gehen in Einheit miteinander zusammen, so daß bei idealem Stand des geistlichen Lebens der timor fides, die fides timor ist.

Das besonders Interessante bei dieser Feststellung ist, daß Luther seine Rechtfertigungslehre auf einem ihrer wichtigsten Punkte formell im Anschluß an Aristoteles ausgeprägt hat, gegen den er sonst gerade hier seinen sachlichen Gegensatz so überaus scharf formuliert. Ich glaube, daß das in Obigem Festgestellte bisher unbeachtet geblieben ist [1]).

1) Zu dem Vorstehenden nehme ich Bezug auf Kap. 7 und 8 im ersten Abschnitt meiner Schrift „Das erste Gebot in den Katechismen Luthers. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtfertigungslehre. Leipzig 1916. — Irre ich nicht, so ist in dem Dargelegten der Schlüssel zu der besonderen Weise, wie Luther das erste Gebot verstanden hat, enthalten. — Nachträglich führe ich noch folgende Stellen an: I, 90, 40ff.; IV, 654, 1ff. 685, 18 vgl. 667 V, 158, 22. 302, 28.

3.

Dr. Karl Franke[1])

Professor in Löbau i. Sachsen

Luthers Fabel vom Löwen und Esel und ihre politische Bedeutung

Die 1528 erschienene Fabel vom Löwen und Esel ist sicherlich von Luther frei erfunden (s. die Einleitung zu der Weim. Ausg., Bd. XXVI, S. 537[2])), allerdings unter dem Einflusse der deutschen Tiersage von Reineke der Fuchs und dem Märchen vom Wettlauf des Hasen und Igels. Zunächst möge sie etwas gekürzt in jetziger Schreibweise folgen: „Der alte Löwe ward krank und fordert' alle Tier' zu sich, seinen letzten Reichstag zu halten, und seinen Erben, den jungen Löwen, an seine Statt zum Könige zu setzen. Die Tier' kamen gehorsamlich, nahmen des alten Löwen letzten Willen an. Als aber der alte Löwe starb ..., taten sich etlich' untreu' falsche Räte des alten Königs herfür, ... die suchten nun ein freies Leben zu haben und nach ihrem Gefallen im Reich zu regieren, und wollten keinen Löwen mehr zum Könige haben, ... zeigten an, wie ein grausam Regiment die Löwen bisher geführt hätten. ... Es ward aus solcher Rede ein groß Gemurmel unter allen Ständen des Reichs, etliche

1) Herr Prof. Franke ist der Verfasser der gekrönten Preisschrift: „Grundzüge der Schriftsprache Luthers". Die zweite Auflage dieses Werkes, 1. T. 1913, 2. T. 1914 (der 3. steht noch aus) wurde in den Stud. u. Krit. 1915 angezeigt.

2) „Neue Zeitung von Leipzig. Eine neue Fabel Äsopi, neulich verdeutscht gefunden: Vom Löwen und Esel".

wollten den jungen Löwen behalten, aber das Mehrerteil wollten ein' andern auch versuchen. Zuletzt fordert' man sie zusammen, daß man nach der meisten Vollwort wählen sollt' und die Sachen stillen. Da hatten die falschen untreu' Räte den Fuchs zum Redener gemacht, der das Wort tun sollt' vor des Reichs Ständen und seine Instruktion und Unterricht gegeben, wie er sollt' den Esel vorschlagen, ... und trat auf vor des Reichs Ständen, ... fing an zu reden von des Reichs Not und schweren Sachen, trieb aber die ganze Rede dahin, daß der Könige Schuld gewest wäre und macht' das Löwengeschlecht so zu nicht', daß der Hause ganz abfiel. Da aber ein großer Zweifel ward, welches Tier zu wählen sein sollt', hieß er abermal schweigen und ... gab des Esels Geschlecht für, und bracht' wohl eine Stunde zu über dem Esselloben, wie der Esel nicht stolz noch tyrannisch wäre, tät viel Arbeit, wäre geduldig und demütig, ließ ein ander Tier auch etwas sein und stünde nicht viel zu halten, wäre auch nicht grausam, fräße die Tier' nicht, ließ' ihm an geringer Ehre und Zinse begnügen. Als nun der Fuchs merket', daß solchs den Pöbel kitzelt' und wohl gefiel, da tat er den rechten Zusatz und sprach: ‚Über das, lieben Herrn, haben wir zu bedenken, daß er vielleicht auch von Gott dazu verordent und geschaffen sei, das könnt' man wohl daran merken, da er ein Kreuz ewiglich auf dem Rücken trägt.' Da der Fuchs des Kreuz's gedacht', entsetzten sich davor alle Stände des Reichs, fielen zu mit großem Schall: ‚Nun haben wir den rechten König funden, welcher kann beide, weltlich und geistlich Regiment verwesen.' Da preiset' ein jeglicher etwas am Esel. Einer sprach, er hätte feine lange Ohren, die wären gut zum Beichthören. Der ander' sagt, er hätte auch eine gute Stimme, die wohl taugte in die Kirchen zu predigen und zu singen. Da war nichts am ganzen Esel, das nicht königlicher und päpstlicher Ehren wert wäre. Aber vor allen andern Tugenden leuchtet' das Kreuze auf dem Rücken. Also ward der Esel zum Könige unter den Tieren erwählet. Der arme junge Löwe ging elende und betrübt, als ein verstoßen' Waise aus seinem erblichen Reich, bis daß sich etliche alte treu fromme Räte, den solcher Handel leid war, sein

erbarmeten, und besprachen sich, wie es ein lästerliche Untugend wäre, daß man den jungen König so schändlich sollte lassen verstoßen sein. Sein Vater hätte solchs nicht umb sie verdienet. Es müßte auch nicht gehen im Reich, wie der Fuchs und seine Gesellen wollten, die ihren Mutwillen und nicht des Reichs Ehre suchten. Sie ermanneten sich und baten die Reichsstände zusammen, sie hätten etwas Nötig's vorzubringen. Da trat der ältest' auf, das war ein alter Hund, ein treuer Rat des alten Löwens, und erzählet mit schöner Rede, wie solche Wahl des Esels wäre zu jach und übereilet und dem Löwen großes Unrecht geschehen ... Der Esel, ob er schön das Kreuz auf dem Rücken trüge, könnte wohl ein Schein und nichts dahinten sein, wie alle Welt durch Gleißen und guten Schein betrogen wird. Der Löwe hätte seiner Tugend viel mit der Tat beweiset, der Esel aber hätte keine Tat beweiset. Darumb sie sollten wohl zusehen, daß sie nicht einen König erwähleten, der nicht mehr als ein geschnitzt Bild wäre, welchs auch wohl ein Kreuz tragen könnte, und wo ein Krieg sich erhübe, wüßten sie nicht, was sie das eitel Kreuz helfen könnt', wo nicht mehr dahinten wäre ... Es bewegt' ... den Haufen, daß der Esel nie nichts mit der Tat beweiset hätte, und ... da der Hund auf die Tat und auf den falschen Schein des Kreuz's so hart drang, ward durch seinen Vorschlag bewilligt, daß der Esel sollte mit dem Löwen umb das Reich kämpfen. Welcher gewünne, der sollt' König sein ... Da kriegte der junge Löwe wieder ein Herz und alle frommen Untertan' große Hoffnung. Aber der Fuchs hing den Schwanz mit seinen Gesellen, versahen sich nicht viel ritterlich's Kampf zu ihrem neuen Könige ... Der Kampftag ward bestimmt, und kamen alle Tier' auf den Platz. Der Fuchs hielt fest bei dem Esel, der Hund bei dem Löwen. Den Kampf ließ der Esel den Löwen wählen. Der Löwe sprach: ‚Wohlan, es gilt, wer über diesen Bach springet, daß er keinen Fuß naß machet, der soll gewonnen haben' ... Der Löwe holet' aus, sprang überhin, wie ein Vogel überhin flöge. Der Esel und Fuchs dachten: ‚Wohlan, wir sind zuvor auch nicht Könige gewest. Wagen gewinnet, Wagen verlieret.' Er mußt' springen und sprang platzsch mitten in den

Bach, wie ein Block hinein fiele. Da sprang der Löwe herumb am Ufer und sprach: ‚Ich meine ja, der Fuß sei naß.‘ Aber nun siehe doch, was Glück und List vermag. Dem Esel hatte sich ein klein Fischlein im Ohre unter dem Wasser verwirret und verfangen. Als nun der Esel aus dem Bach kroch, ... siehet der Fuchs, daß der Esel den Fisch aus dem Ohre schüttelt, und hebt an ...: ‚Wo sind sie nun, die das Kreuze verachten, daß es keine Tat könne beweisen? Mein Herr König Esel spricht, er hätte auch wohl wollen über den Bach springen, aber das wäre ihm eine schlechte Kunst gewest, sein's Kreuz's Tugend zu beweisen, so es der Löwe und ander' Tier' wohl ohn' Kreuze tun. Sondern er sahe im Sprunge ein Fischlein im Bach, da sprang er nach, und daß sein's Kreuz's Wunder desto größer wäre, wollt' er's nicht mit dem Maul oder Pfoten, sondern mit den Ohren fangen. Solches laßt den Löwen auch tun, und sei darnach König. Aber ich halt', er sollt' mit Maul und allen vieren Klauen nicht einen Fisch fangen, wenn er gleich darnach ginge, schweige denn, wenn er sprünge.‘ ... Den Hund verdroß das Glück über, aber viel mehr, daß der falsche Fuchs mit seinem Fuchsschwänzen den Haufen also narrete, fing an zu bellen, es wäre schlumps (verkehrter Weise) also geraten und kein Wunder. Damit aber nicht ein Aufruhr wurde durch das Gebeiße des Fuchs und Hunds, ward's für gut angesehen, daß der Löwe und Esel alleine an einen Ort gingen und daselbst kämpfeten. Sie zogen hin zu einem Holz ... ‚Es gilt‘, sprach der Löwe, ‚welcher das behendeste Tier fänget.‘ Und er lief zum Holze hinein und jagt', bis er einen Hasen fänget. Der faule Esel ... legt sich auf den Platz nieder in der Sonnen ... So kömmt ein Rabe und meinet, es sei ein Aas, setzt sich auf seine Lippen und will essen. Da schnappt der Esel zu und fänget den Raben. Da nun der Löwe kömmt fröhlich gelaufen mit seinem Hasen, findet er den Raben ins Esels Maul und erschrickt. Kurz, es war verloren, und beginnet ihm selbs zu grauen vor dem Kreuz des Esels. Doch ... er ... sprach ...: ‚Aller guten Ding' sollen drei sein ... Jenseit dem Berge liegt eine Mühle. Wer am ersten dahin kömmt, soll gewonnen haben. Wilt Du untenhin

oder den Berg laufen?‘ Der Esel sprach: ‚Lauf du über den Berg.‘ Der Löw’ als im letzten Kampf lief, was er Leibs laufen konnte. Der Esel blieb still stehen ... Als der Löwe über den Berg kömmt, so siehet er einen Esel vor der Mühlen stehen. ‚Ei‘, spricht er, ‚hat dich der Teufel bereit’ her geführet. Wohlan, noch einmal zurück an unsern Ort.‘ Da er aber wieder über kömmt, siehet er den Esel aber da stehen. ‚Zum dritten Mal‘, sprach er, ‚wieder zur Mühlen.‘ Da siehet er zum dritten Mal den Esel da stehen und mußt’ dem Esel gewonnen geben und bekennen, daß mit dem Kreuz nicht zu scherzen ist. Also blieb der Esel König, und regieret sein Geschlecht bis auf diesen Tag gewaltiglich in der Welt unter den Tieren [1].“

Luther will den Kampf um die Oberherrschaft zwischen Kaiser und Papst veranschaulichen [2]. Ersterer ist durch den Löwen, den König der Tiere, vertreten, letzterer durch den Esel mit dem Kreuz auf dem Rücken, durch das Gott seine Bestimmung zum Herrschen bezeichnet hätte, mit den langen zum Beichthören geeigneten Ohren und der guten zum Predigen geeigneten Stimme. Schon 1523 hatte Luther eine Deutung der „greulichen Figur“ eines „Papstesels zu Rom“ (W. A. XI) veröffentlicht, demnach war ihm die Verbindung des Papstes mit dem Esel schon geläufig. Der treu zum Löwen stehende Hund vergegenwärtigt den lehnstreuen Ritterstand, dagegen der listige Fuchs, der durch allerlei Ränke und Deuteleien des Esels Wahl durchsetzt, den Stand der Doktoren des kanonischen Rechtes.

1) Schade, daß G. Buchwald die Fabel nicht mit aufgenommen hat in seine Reclam-Ausgabe von „D. Martin Luthers Lieder und Fabeln“. (Hier nur die 13 echten Äsopfabeln, die Luther 1530 auf der Koburg bearbeitete und mit einer Vorrede versah; s. diese W. A. L, S. 432 ff.).

2) Vgl. auch W. A. XXVI, S. 538, wo vermutet wird, daß Luther den Deutschen zeigen wolle, wie töricht sie in ihrer Ehrerbietung den römischen Ansprüchen gegenüber bisher gewesen. Die Fabel ist von Luther wahrscheinlich schon vor 1528 erdacht worden; sie hat keine spezielle Beziehung zu der „Neuen Zeitung von Leipzig“, 1528, d. h. zu den Angriffen Hasenbergs und von der Heydens (Myricianus) auf seine Ehe mit Katharina von Bora, welche den Anlaß boten, sie zu veröffentlichen. (Über die Schriften der beiden Leipziger s. die Einleitung a. a. O.).

4.

D. G. Kawerau [1])

Eine Bannordnung von 1543 mit Luthers Approbation

Die Handschrift Ms. Boruss. Fol. 21 der Kgl. Bibliothek zu Berlin lockte mich an, da sie nach dem Katalog Schriftstücke zur Brandenburgischen Reformationsgeschichte enthalten sollte. Aber nähere Durchsicht ergab, daß das nur für den kleineren Teil derselben zutraf; in der Hauptmasse fand ich Schriftstücke, die sich auf die Handhabung des Bindeschlüssels in den lutherischen Kirchen, besonders in Thüringen, bezogen — meist aus den 60er Jahren des 16 Jahrhunderts. Dabei stieß ich auch bei einem der älteren Stücke der Sammlung auf eine Approbation Luthers zu einer Ordnung über die Handhabung des Bannes von 1543, von der wir bisher nichts wußten. Joachim Mörlin, bekannt durch seinen Eifer in der Ausübung des Strafamts, war nach seiner Promotion zum D. theol. (16. September 1540) [2]) von Wittenberg nach Arnstadt im Schwarzburgischen als Pfarrer und Superintendent berufen worden. Von ihm stammen die nachfolgenden Sätze „von der gewalt der Kirchen“, die eine Arnstädter Pastoren=Synode am 6. März 1543

1) Herr D. Kawerau ist am 1. Dezember 1918 heimgegangen. Das im weiteren gedruckte, von ihm aufgespürte kleine Dokument wird wohl nicht das einzige sein, das er, der unermüdlich fleißige Forscher auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte, hinterlassen hat. Aber es wird ja vielleicht das letzte Schriftstück sein, das die „Studien und Kritiken“ von ihm bringen können. Es hat längere Zeit bei uns lagern müssen. Nun veröffentlichen wir es mit schmerzlichem Gedenken daran, wie viel auch unsere Zeitschrift an seinem Herausgeber als allzeit bereiten Mitarbeiter verloren hat. D. Red.

2) Seine Promotionsdisputation vom 10. September 1540 bei Drews, Disputationen Luthers, S. 611 ff.; daselbst auch S. 612 f. eine kurze Skizze seines Lebens; ausführlicher Wagenmann u. Lezius in Real=Enz. [3] 13, 237 ff.

annahm' und der dann Luther seine Zustimmung erteilte. Bereits Michaelis 1543 setzte der Landesherr den ihm unbequem gewordenen Superintendenten ab; vgl. Enders 15, 228 267. 325 ff. 334 f. 343 ff. Zur Anordnung des Kirchenbannes vgl. Luthers Ansprache an die Wittenb. Gemeinde vom 23. Februar 1539, Weim. Ausg. 47, 669 ff.; Tischr. W.A. 4, 273 ff., ferner Luthers Äußerung Tischr. W.A. 5, 175.

DEliberation oder bedencken vnsers Synodi vndt vorsamlung zu Arnstadt, den 6 Martij von der gewalt der kirchen Anno Domini 1543.

Autore Joachimo Morlino D.

Vnser frage stehet auff dem hohen vnnd wichtigen Artickel, was wir vermuge vnsers Ampts zu thuen schuldig, In welchem vns der Vater vnsers lieben Herrn Jesu Christi, durch den mundt seynes einigen Sohnes beuohlen, nicht gense oder kue zu huten, sondern die gemeine Gottes, seine auserwelete liebe Gesponst, so er mit seynem teuren blut, nach dem raht seyner herlikeit vnd reicher gnaden erlöset hat.

II.

Welche gemeyne nach dem sie ihren einigen ewigen trost vnd heiland nirgend anderswo den allein in seynem ministerio (in welchem wir an sie botschafften sind an Christi stadt) horet noch horen wil. So wil vnß hoch von nöthen sein, mit allem vleiß achtung zuhaben, vnd zuzusehen, das sie nicht durch vns in einigem stuck versäumet sich des am Jungsten gericht gegen iren trewen Herrn habe billich von vnß zubeklagen, Sondern das wir als getrewe diener nach dem beuehle Deut. 4 und 12 Jerem. 26 [1]) auch nicht einigen buchstaben zu Gottes wort thun oder daruon nemen.

III.

So ist vnß in nicht allein beuohlen Sunde auffzulösen, sondern auch zu binden, wie den Christus in seinem endtlichen abschiedt von dieser welt solchs beideß vnd eineß alß das andere der kirchen zu sonderlichem trost vnd ewigem schatz hinder sich gelassen mit frolicher vnd trostlicher zusagung, waß wir vermüge solchß beueh-

1) 5 Mos. 4, 2; 12, 32 [13, 1]. Jerem. 26, 2.

lichß auff erden handeln, sol dermassen krefftig on einigen zweiffel im himel bleiben.

IIII.

Darauff zu bedencken vnd mit sonderm ernst zu Hertzen zu führen, dieweil wir nicht binden, sonderlich nach dem nu daß liebe Euangelium eine Zeitlang auß Gottes gnade gepredigt (daſ sich niemandt vermeinten oder ertichten schwacheit zu ruhmen) ob wir dem beschehenen beuehl Christi nachkomen vnd vnser ampt nicht stuckweiß, sondern gantz volstendig aufrichten, alſ getrewen dienern geziemen wil vnd zustehet.

V.

Paulus schonet der Chorinther, so mortaliter sundigen vnd in lusten des fleisches leben, nicht, nach dem er inen das Euangelium anderthalb jar verkundiget, drawet fast sehr mit harten worten 1 Timoth. 5. 2 Corinth. 13. [1]) Beuihlet auch Thimotheo 2 Cap. 4 vnnd Tit. 2 [2]) mit ernst anzuhalten. So wil Christi wort viel anderß den der phariseer fuchsschwentzichen geprediget sein Matth. 7 vnd Lucae 4 [3]), vnnd sol deſ heiligen Geistes hohes ampt sein arguere mundum Joh. 16 [4]). Vnnd aber wo wir den vnbussertigen vergebung der sunde predigen, hende aufflegen, nicht binden, so heist es sich frembder sunde teilhafftig machen 1 Timoth. 5. Ezech. 3. 33 & 34. psal. 50 Et Roman. 2 [5]), die Leuthe verführen, Ephes. 4 & 5, 1 Corinth. 6 & 13 [6]), seind hunde, die stumme sind Esai. 56 [7]), ohren krauer 2 Timoth. 4 [8]), die da mit schmeichelworten vmbgehen 2 Thess. 2 [9]), vnd reden, was iederman wolgefelt, Esa. 30. Mich. 2 etc. [10]). In welchem allen wir sehen vnd lernen, wie hoch die Ewige Maiestet erfoddert, nicht allein die vnbussertigen nicht zu lösen, sondern auff gethanen oder beschehenen befehl zu binden.

---

1) 1 Tim. 5, 20; 2 Kor. 13, 2. 2) 2 Tim. 4, 2; Tit. 2, 15.
3) Matth. 7, 28 f.; Luk. 4, 32. 4) Joh. 16, 8.
5) 1 Tim. 5, 22; Hesek. 3, 18; 33, 8; 34, 2. 3; Ps. 50, 16 ff.; Röm. 1, 32 (?).
6) Eph. 3, 14; 5, 5; 1 Kor. 6, 9. 7) Jes. 56, 10.
8) 2 Tim. 4, 3. 9) 1 Thess. 2, 5.
10) Jes. 30, 10; Micha 2, 11.

VI.

Vnnd ob wir wolten furwenden diese entschuldigung, das wir die ienigen, so in offentlichen lastern verharren, in der Confession [1]) treulich verwarnen, auch priuatim von den Sacramenten aufschliessen, nicht gestatten nach iren abschiedt sie wie andere Christen an geburlichem ort, da wir der herlichen aufferstehung, dauon Johan. am 6. [2]), erwarten konnen, zulassen, So bleibet doch Erstlich noch die frage, ob illa priuata actione dem beuehl Christi gnug geschehe, vnd auch ob das binden nichts anderß oder mehr sei, daruon die schrifft meldung thut, Nach dem ie gewiß, das Paulus etwas mehr thut, da er publice den Corinthium furnimpt [3]), beuihlet auch, man sol die ketzerischen menschen, sampt denen, so in offentlichen lastern verstockt beharren, meiden [4]), vnnd Christus Matth. 18 saget: Dic Ecclesiae [5]).

VII.

Auß welchem allem dieweil den klar ist, das das hochste Iudicium in notoriis & manifestis flagicijs nicht ist priuatim auff vnser einige person gestelt, sondern es gehoret zu dem gantzen hauffen, wie dorffen wir dan solchs wider Exempel vnd klare schrifft der kirchen entziehen? Zum andern, dieweil kein offentlich Iudicium Ecclesiae vorhanden, wie durffen wir on zuuor ergangene Sententia exequiren poenam, in dem das wir [6]) solche personen a Communione Sacramentorum vnd andern Christlichen freiheiten ausschliessen.

VIII.

Vnnd ob man wolte hie sagen, der kirchen Iudicium sey vereinigt im wort, nach welchem wir sprechen vnd erteilen, So bleibt doch gleichwol die frage, so [7]) daß gnug war zu, dan Christus beuohlen Dic Ecclesiae. Item warumb handelt Paulus so offentlich vor der gemein, nicht allein in dem, das die straffe betrifft, solchen zu meiden, sondern daß er anzeiget, wes sich der Corinthius verwirckt, in welchem den furnemlich das ligare etc.?

---

1) Hier = Beichte. 2) Joh. 6, 39 f. 54.
3) 1 Korr. 5, 1 ff. 4) Tit. 3, 10.
5) Matth. 18, 17. 6) Hdschr. wider. 7) = ob.

IX.

Hierauff ist nu hoch vonnothen, mit allem ernst zu bedencken, wie disfals vnser ministerium in integrua mochte zum forderlichsten restituirt vnd gebracht werden, durch hulffe der hertzlichen lieben veter, durch welche wir daß erste teil auß sonderlicher Gottes gnade, Nemlich sunde auff zu lösen, reichlich wider bekomen. Dan wo itzt zur zeit der kirchen hyerin nicht gerathen wird, dieweil wir die leute haben, ist wol zueracht en, was bei vnsern nachkomen der armen betrübten kirchen zu helffen sey.

X.

*) Das man aber wolte sagen, es kunte diffals vnser ministerium nicht so gar in schwang gebracht werden on sonderliche irrung vnd mancherley vnrat, so hierauß erfolgen muste, nach dem es nicht die zeit der Apostel, sondern alles viel irriger ist, Darauff ist vnser bedencken: Es wil sich ie nicht leiden, daß Gottes wort solte der welt bosheit weichen oder gewunnen geben. So wird auch darumb der heilige Geist nicht schweigen oder stumme werden, obgleich nach dem Propheten Osea [1]) die welt ie lenger je erger wirdt, So sol auch ire bosheit nimmermehr das vermugen, daß wir darumb vnser ampt fahren lassen oder mit ihr zum Teufel fahren. Ezech. 3 [2]), ob sie gleich nicht allein offentlicher lugen vol, sondern vns gedenckt im blut zu erwurgen, Dan. hoher kan sie es ie nicht bringen, Ja ie erger die welt wird, ie hefftiger wollen vnd sollen wir on einige schew, frey, vnerschrocken, auch in gefahr leibs vnd der seele vnser ampt treiben, darumb sunde straffen, dieweil sunde da ist, zweiffeln nicht, der, so vns das beuohlen, werde seyner trew an vns keineß weges vergessen, Sondern mit seynem Geist wie Dauid sagt [3]), entlich mit ehren hindurch fuhren. Darum schliessen wir also, Valeat haec Aristotelica ἐπιείκεια in Theologia ac pereat mundus, fiat iusticia, cum bona Dei voluntate, Amen, Amen.

*) Am Rande: Augustini sententia eadem videtur lib. 3 cap. 2 Contra Epist. Parmen., cum ait: Cum vero idem mor-

1) Hos. 4, 7. 2) Hesek. 3, 18. 3) Ps. 73, 4.

bus plurimos occupaverit, nihil aliud bonis restat quam dolor et gemitus. Idem sentit lib. 3 cap. 1 Contra Epist. Parmeniani. Cyprian lib. 1 Epist. 3: Neque enim quia pauci temerarii et improbi coelestes et salutares vias Domini derelinquunt et sancta non agentes a Sancto Spiritu deseruntur. Ideo et nos divinae traditionis non memores esse debemus, vt maiora esse furentium scelera quam sacerdotum iudicia censeamus, aut plus existimemus ad impugnandum posse humana conamina quam quod ad praelegendum praevalet diuina tutela? Lege quaeso sequentia: quid super est, nisi vt Ecclesia Capitolio cedat etc.

Bl. 162b. Vnsers Synodi Einfeltigest bedencken vnd ratschlag, wie man on einige leichtfertikeit mochte handeln mit solchen personen so in offentliche laster gefallen.

Das erstlich der pfarherr dieselbige person fur sich fodbert, mit allem vleiß sie zur busse vermahnet, mit flehen vnd bitten, von solchem vngottseligen leben abzustehen, darinne sie ie nicht anders alle stund vnd augenblick zu warten habe, dan daß sie Gott in seinem eiuer grimlich daheim suche; welchem dan keineß wegeß zu entkomen, dan mit zeitiger busse, welche hat Rew vnd glauben. Solchß solte der pfarherr ein mal oder zwey thuen.

Zum andern wo solchs freundlicheß ersuchen nicht wolte stat haben, so solte der pfarherr die person mit zweien warhafftigen mennern beschicken mit treuer warnung, sie hatte sich zuerinnern, mit was treulichen bitten vnd flehen er sich als ein Vater gegen seinem lieben kind vormahls erzeyget, wo sie aber nun nicht wurde abstehen von solchem vngebürlichen laster, das er gezwungen wurde vormuge seines ampts andere wege mit ihr furzunemen, welchs er doch fur seine person lieber wolte vberhoben sein.

Zum Dritten bliebe vnd verharrete die person hieruber auff ihrem verstockten sinn vnd hertzen, vnd wehre keiner besserung zu hoffen, Alß dan solte der pfarherr in beysein der beiden menner, damit er die person beschickt, solches dem Superintendenten

anzeigen, welcher mit raht vier oder mehr ex fratribus, so er zu sich von den Nehsten erfoddert, der person ein zeit ansetzen solte, mit anzeigung, waß nach verlauffenem termin er auß zeitigem wolbedachten raht anderer mehr verstendigen mitbruder dem pfarherr desselbigen orts zu exequiren nach Gottes wort vnd beuehl mandieren bedacht were, Darauff dan der Ban erfolgen solte, wo vnter des die person verharrete ꝛc.

*) Aus solchem proceß, welcher der Schrifft vnnd alten Canonibus am ehnlichsten, verhoffen wir, mochte gespurt werden beyde, das wir fur vnser person mutwillig nichts furnehmen, vnd das eß vnß hiemit ein trefflicher ernst sey, die wir ie nichts höherß achten noch suchen, den der armen seelen, so vnß Gott zu trewen henden beuohlen, ir heil vnd ewige seelikeit, were darneben zuhoffen, es wurdenß ie wenig zu der entlichen Execution kommen lassen vnnd wurde das Ministerium gleichwol weniger, dan leider itzt, veracht.

Augustin. quaest. super Deut. lib. 5. quaest. 39.

Morietur fur ille, i. e. qui hominem furatus est, et auferatur malignum ex vobis ipsis. Assidue hoc dicit Scriptura, cum iubet occidi malos. Qua locutione vsus est etiam Apostolus, cum diceret: Quid enim mihi de hic qui foris sunt, auferte malum ex vobis ipsis **). Ex his colligit, Primum quia Apostolus hoc testimonio ex Deuteronomio vtitur, Et Graecus textus habeat non *τὸ πονηρόν* sed *τὸν πονηρόν*, quod ipsam personam intelligat peccantem seu derelinquentem, non peccatum seu delictum. Deinde quod idem in Ecclesia nunc agat excommunicatio, quod agebat tunc interfectio. Vnde ex eadem sententia Tertullianus aduersus Marcionem lib. 5 locum hunc de Excommunicatione adducit, Cum aliis qui iubent exire de medio impiorum, non attingunt (? attingere) immundum, separari eos qui ferunt vasa Domini.

*) Am Rande: Augustin. lib. 3. cap. 2 contra Epist. Parmen. Studio tamen comandi, non odio perimendi ecce faciendum nemo dubitauerit.

**) Am Rande: Idem lib. 2 Retract. cap. 17.

Subscriptio Martini Lutheri D.

Placet mihi haec forma agendi, vt quae conformis sit institutioni clauium Christi Matth. 18. Quod si murmurauerit contra haec tentator ille Serpens, qui in cordibus suorum impatiens est veritatis et efficaciae verbi, hoc cum fiducia contemnendum est. Sicut ipse contemnit in suis impiis verbum gratiae et salutis, Ita nos decet verba irae et comminationes eius pro nihilo ducere et irridere.

Martinus Luther
D.

Rezensionen

1.

D. O. Albrecht
in Naumburg a. d. S.

Die Berichte über Luthers Tod
Im Anschluß an Schubarts Sammlung[1])

Das dem Herrn Prof. D. Fr. Loofs gewidmete, aus einer Halleschen Lizentiatenarbeit herausgewachsene Buch von Schubart ist (auch in seiner absichtlichen Beschränkung) eine bedeutsame Bereicherung der geschichtlichen Forschung; es wäre wohl wert, nach gründlicher Durcharbeitung einen Platz im Rahmen der großen Weimarer Lutherausgabe zu finden, wie es denn auch durch den rühmlich bekannten Verlag derselben in der gediegenen Ausstattung dieses Monumentalwerkes ausgegeben worden ist. Das Vorwort belehrt uns, daß das Manuskript bereits 1914 vorlag, der Druck aber durch den Kriegsausbruch zunächst verhindert wurde. Dank dem Entgegenkommen des Verlags und den Bemühungen des Verfassers, der die Korrekturen auf See und an der Front las, auch die Analekten und Literaturübersichten endgültig im Felde feststellte, ist das Buch doch noch am Ende des Reformationsjubeljahres fertig geworden.

Den ersten Hauptteil bildet die Quellensammlung (QS.) mit 90 Nummern, die allerdings von sehr verschiedener Bedeutung sind; nicht wenige sind nur als verlorene Stücke gebucht, manche sind bloß in kurzen Auszügen mitgeteilt, wieder andere betreffen lediglich einzelne geringfügige Nebenumstände. Noch niemals aber ist

1) Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen. Von Christof Schubart, Pastor und Lizentiat der Theologie. Weimar, H. Böhlaus Nachf., 1917. XIV u. 152 S. nebst drei Tafeln.

das Material so umfassend und gründlich zusammengestellt worden. Dem Verfasser kam es auf „eine lückenlose Sammlung der auf Luthers Tod und Begräbnis bezüglichen Quellenstücke" an. Darum hat er auch am Ende der QS. noch eine Übersicht über 74 „sekundäre Berichte" (66 vorhandene, 8 verlorene) angefügt. Dabei gesteht er freilich, daß er „zu einer durchgehenden Einsicht in die Originale der handschriftlichen Quellen und zu einer erschöpfenden Sammlung der ältesten Druckschriften" nicht gekommen sei. Es ist aber anzunehmen, daß nur noch Unwichtiges in kleineren Archiven und Bibliotheken verborgen ist. Das Wichtigste wäre die Wiederauffindung des ursprünglichen deutschen Textes von dem neuerlich viel besprochenen Brief des Eislebener Apothekers Landau an seinen Vetter Georg Wizel (QS. Nr. 78, vgl. S. 110 ff.). — Im kritischen Neudruck legt Schubart so alle Texte vor, die für die historische Untersuchung unentbehrlich sind, von minder wichtigen auch die schwer zugänglichen.

Der zweite Hauptteil (S. 92—123) bringt die Untersuchungen; sie betreffen 1. die Jonasbriefe vom 18. Februar 1546, 2. den Brief jenes Apothekers Landau vom Anfang Juni 1546, 3. „die Ursachen des Todes Luthers". Dieser dritte Abschnitt enthält — was hätte markiert werden sollen — auf S. 119—123 einen wichtigen, die Texte und Untersuchungen zusammenfassenden kritischen Bericht über Luthers Sterbestunden, sonderlich über seine letzten Worte. Es folgen auf S. 124—136 Analekten, S. 136 bis 145 Literaturübersichten, S. 146—151 ein Namenregister. Zur Veranschaulichung der Textuntersuchungen sind schließlich drei „Tafeln", d. h. Tabellen in Großfolio mit zweifarbigem Druck (schwarz und rot) beigegeben. Tafel I stellt dar die Quellenscheidung des Todesberichts in QS. Nr. 18, d. h. in dem Brief Wolfgang Roths (vermutlich Sekretärs des Grafen Albrecht von Mansfeld) an Johann Hiltner, Syndikus in Regensburg, und Hans Baur in Nürnberg vom 19. Februar 1546; die Textanalyse zeigt, daß und inwiefern dieser Bericht die beiden ältesten Jonasbriefe vom 18. Februar verarbeitet hat, nämlich erstens QS. Nr. 1, den von Jonas früh 4 Uhr diktierten Bericht an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen, zweitens QS. Nr. 2, den von Schubart als Urbericht (UB.) bezeichneten verlorenen Brief (auch von Jonas, wie angenommen wird), der einen in drei Abschriften erhaltenen kurzen sorgfältigen Bericht über Luthers Sterben enthielt. Über die eindringende Untersuchung von UB. ist hernach noch etliches zu sagen. Hier sei nur hervorgehoben, daß die Quellenscheidung wie in Tafel I, so auch in Tafel II und III wesentlich auf die Vergleichung mit UB. eingestellt ist. Die zweite

Tafel analysiert den Todesbericht aus der schon 1546 in Wittenberg gedruckten Cöliusschen Leichenpredigt (QS. Nr. 28), die dritte den Todesbericht der bekannten offiziellen Historie, d. h. „Vom Christlichen abschied aus diesem tödtlichen leben des Ehrwirdigen Herrn D. Martini Lutheri bericht, durch D. Justum Jonam, M. Michaelem Celium und ander, die dabey gewesen, kurtz zusamen gezogen. Gedruckt zu Wittemberg durch Georgen Rhaw. Anno M. D. XLVI." (QS. Nr. 69); bei letzterem war noch selbständiges Gut und Verarbeitetes aus QS. Nr. 1 und Nr. 28 (s. o.) kenntlich zu machen.

In den Analekten stecken manche wertvolle Notizen, auch Anregungen zu weiterem Forschen. Es seien kurz die Überschriften der einzelnen Stücke genannt: „Luther stirbt in Eisleben" [1]. „Luthers Todestag der Tag Concordiä" [2]. „Luther wird nach seinem Tode als Elias bezeichnet" [3]. „Pestis eram vivus, moriens ero mors tua, papa!" [4]

---

1) Hierzu hätte G. Kutzke, Aus Luthers Heimat (Jena 1914), S. 44 angeführt werden sollen.

2) Hier stört, wie öfter, ein ungenaues Zitieren: „Walther a. a. O.". Nicht Christoph Walther, der Korrektor der Lufftschen Druckerei, auch nicht unser Rostocker Kirchenhistoriker Wilhelm Walther ist gemeint, sondern Johann Gottlob Walter (so!) in seinem umfangreichen Sammelwerk: Nachrichten von den letzten Taten u. Lebensgeschichten des sel. D. Luthers, das in Jena 1749 zu erscheinen begann. (Des 1. Teiles 2. Abschnitt erschien 1750, des 1. Teiles 3. Abschnitt 1753 usw.)

3) Unverständlich ist hier die Notiz: „Vgl. O. Ritschl, Luthers Bezeichnung als 3. Elias." (Es ist ein Versehen des Verfassers, O. Ritschl hat — wie er selbst mir versichert — darüber nichts veröffentlicht.) Am Ende heißt es: „Neben die Bezeichnung Luthers als Elias tritt auch die des Engels aus Offenb. Joh. Kap. 14." Aber nicht Bugenhagens hier angeführte Leichenpredigt vom 22. Febr. 1546 ist die älteste Quelle dafür, sondern Michael Stiefels Lied von der christförmigen Lehre Luthers v. J. 1522; vgl. PRE.[3] Bd. 19, 25, Z. 19f.; O. Clemen, Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation III, 215. 263ff.; dazu meinen Hinweis auf Stiefels ungedruckte, in der Bibliothek der Thomaskirche zu Leipzig noch vorhandene Auslegung der Apokalypse (wo Stiefel dieselbe Deutung von Offb. 14, 6 auf Luther wiederholt) in ThStKrit. 1907, S. 450f. — Zu dem Schlußsatz Schubarts „Offb. 14 wurde später eine Perikope des Reformationsfestes" bemerke ich, daß das amtliche Perikopenbuch, hrsg. im Auftrage der Deutschen evangelischen Kirchenkonferenz, Stuttgart 1897, S. 181ff., leider auf diese Überlieferung (deren Anfang, Verbreitung und Dauer nicht festzustehen scheint) gar keine Rücksicht genommen hat. Allgemeine Bemerkungen zur Geschichte des jährlichen Reformationsfestes finden sich neuerlich von F. Loofs in der Zeitschr. des Ver. f. Kirchengesch. der Prov. Sachsen 14, 1 (1917), S. 4f. und von K. Schornbaum in den Geschichtlichen Studien für Albert Hauck (1916), S. 260ff.

4) „Wann und wo diese Worte bei Luther zuerst auftauchen, ist mir nicht bekannt", schreibt der Verfasser; er hat leider die Nachweise übersehen, die zugänglich sind bei Köstlin-Kawerau, Luther[5] Bd. 2, 199. 244. 389. 670 (Anm. zu S. 393); Enders, Luthers Briefwechsel Bd 11, S. 207 Anm. 10; Weimarer Ausg. Bd. 30 II, 339; Grisar, Luther Bd. 2, 362; 3, 85. 841. 848. 875. 1035. — Luther hat diesen Gedanken seit 1522 öfter aus-

„Gedichte auf Luthers Tod“ [1]). „Die Bilder des toten Luther“ [2]). „Luthers Leichentuch.“ „Gedenkfeier des 18. Februar, insbesondere in Wittenberg und der Grafschaft Mansfeld“. „Geschichte der Luthertod-Forschung“. Dies letzte Stück hätte, etwas erweitert, zur Einleitung des ganzen Buches verwendet werden sollen. Schubart unterscheidet fünf Perioden: 1. die Zeit der Nachlebenden 1546—1591; 2. die Zeit des ersten Luthertod-Streites, beginnend mit dem Erscheinen des Buchs De signis ecclesiae von Bozius, abschließend etwa mit Seckendorffs großem Commentarius; 3. 1688—1883 die Zeit der Interesselosigkeit an Luthers seligem Sterben, wo man nur geschäftig Einzelheiten sammelte; 4. 1883 bzw. 1890—1898 die Zeit des von Majunke angefachten zweiten Luthertodstreits, der 1896 und erneut 1898 durch N. Paulus endgültig niedergeschlagen sei, mit geringfügigen Nachwehen bis 1913 (Grabinski); 5. seit 1898 und schon früher die Zeit kritischer und positiver Luthertod-Forschung, wozu Kawerau, Strieder u. a. zu nennen seien. Dieselbe Einteilung ist auch den folgenden Literaturverzeichnissen zugrunde gelegt.

Mancherlei Wünsche und Bedenken tauchen dazu auf. Die Literaturangaben könnten mehrfach genauer sein [3]); sie wären besser

---

gesprochen, den lateinischen Vers aber (nach Mathesius' Zeugnis) i. J. 1530 auf der Rückreise von der Koburg zu Altenburg in Spalatins Hause gemacht. Auch in Schmalkalden führte er ihn als sein Epitaphium an.

1) Dankenswert sind acht lateinische Gedichte de obitu D. M. Lutheri, die Schubart aus einem Manuskriptband des Zerbster Staatsarchivs auf S. 128 bis 132 zum erstenmal veröffentlicht.

2) Über das Fortennagelsche Bild vom 19. Februar 1546 (jetzt in der Universitätsbibliothek zu Leipzig) und über die auf der Marienbibliothek in Halle befindliche Wachsmaske urteilt Schubart anders als H. Preuß in seinen „Lutherbildnissen“ S. 12, bedauernd, daß er auf diese „unbedingt zu den geschichtlichen Quellen über Luthers Tod gehörenden“ Monumente in seinem Buch nicht näher habe eingehen können. Das Ausführlichste über „Luthers Totenmaske“ hat kürzlich Superintendent Brathe in der „Religiösen Kunst“ 1917, Heft 9, S. 129 ff. gesagt, unter Mitteilung des Gutachtens vom 8. März 1917, das eine vom sächsischen Provinzialvorstand des Vereins für religiöse Kunst betraute Kommission (Prof. Dr. Eisler, Landesbaurat Hiecke, Prof. Dr. Wätzold, Superintendent Brathe) abgegeben hat. Schubart hat diese Arbeit noch nachträglich unter den Literaturangaben auf S. 145 gebucht. Die Echtheit der Maske wird wohl mit Recht angezweifelt (Schubart S. 133 Anm. 2). Dazu Näheres besonders bei Loofs, Die angebliche Totenmaske Luthers, in Relig. Kunst 1918, Januar/März, S. 2 ff.

3) Z. B. liest man S. 136 oben und S. 139 „Müller“; aber der Verfasser des Lutherus defensus 1634 u. ö. hieß „Möller“ (Senior in Hamburg). Der Vorname unseres Clemen ist S. 144 mit A. unrichtig angedeutet, es muß O. heißen. Auf S. 145 unten wird „Archiv 3“ zitiert; welches aber ist gemeint? Auf S. 137 ist ungenau „Mathesius, J., Historie M. Luthers“ zitiert; unzureichend auch ist S. 140 das über Seckendorff Bemerkte. W. Ebstein (S. 144) ist S. 113 fälschlich nach München versetzt, er war Leiter der inneren Klinik in Göttingen.

chronologisch statt alphabetisch zu ordnen gewesen, sie bedürfen auch einer gründlichen Sichtung unter Hervorhebung der wirklich wichtigen Werke [1]). Was die Periodisierung anbelangt, so ist es z. B. nicht angemessen, das pietätvolle und noch heute wissenschaftlich wertvolle Buch von K. Ed. Förstemann, „Denkmale dem D. M. Luther von der Hochachtung und Liebe seiner Zeitgenossen errichtet und zur dritten Säkularfeier des Todes Luthers herausgegeben" (Nordhausen 1846) — Schubart selbst benutzt es, aber nicht ausreichend — als einer „Zeit der Interesselosigkeit" zugehörig zu bezeichnen. Ferner wäre der Leser dankbar, wenn ihm nicht bloß versichert würde: „Am schwierigsten ist es, in die Geschichte des ersten Luthertod-Streites einzublicken" (Schubart S. 135), sondern wenn er (statt durch einige literarische Hinweise) durch ein paar Sätze an die Sache selbst erinnert würde. [Etwa so: das Gerücht, Luther habe sich am Pfosten seines Bettes aufgehängt, zuerst 1568 bei Hondorff, Promptuarium exemplorum nachweisbar, wurde unter Berufung auf das angebliche Zeugnis eines angeblichen Kammerdieners Luthers zum erstenmal von dem italienischen Oratorianer Bozio, De signis ecclesiae (1591) literarisch verteidigt; der Franziskaner Sedulius wagte es dann im Jahre 1606 in den Praescriptiones adversus haereses sogar, jenes Zeugnis im Wortlaut beizubringen: er habe es von einem glaubwürdigen Manne in Freiburg i. B. erhalten, der es sich von einem andern ungenannten frommen Mann verschafft habe. Diese Lügende, z. B. von Majunke 1883 wieder aufgewärmt, ist doch auch von ernsten katholischen Forschern in ihrer Haltlosigkeit anerkannt, besonders von Nik. Paulus, Luthers Lebensende 1898; schon der Bericht jenes katholischen Apothekers Landau, eines Augenzeugen, durch Cochläus überliefert, — worauf merkwürdigerweise Nik. Paulus zuerst wieder hingewiesen hat — widerlegt die Lüge.] Ferner bedarf die Behauptung Schubarts, der zweite Luthertod-Streit sei, abgesehen von geringfügigen Nachwehen, die bis 1913 reichen, durch N. Paulus 1898 endgültig entschieden, der Einschränkung. Denn, wie ich Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes 3. Bd., 19. und 20. Aufl. (1917), S. 668 Anm. entnehme, hat Nik. Paulus zuletzt sich viel schwankender geäußert. Grabinski, Wie ist Luther gestorben? (Paderborn 1913) hatte als Ergebnis

---

1) Störend ist, daß die Angaben auch auf die Analekten und Exkurse sich beziehen. Die Fundorte in den „Gesamtausgaben" (S. 136) hätten nicht ausgelassen werden sollen. Die wichtigsten Forschungen der Neuzeit, auf denen doch im Grunde Schubarts Werk ruht und über die er hinausführen will, wären wohl zweckmäßiger sogleich im Vorwort zusammengestellt worden (Förstemann, Kawerau, Strieder, N. Paulus, Sepp).

seiner Forschungen verkündigt, daß Luther, vom Schlage gerührt, eines plötzlichen Todes gestorben und morgens tot im Bette gefunden worden, daß also die erbauliche Sterbeszene in den protestantischen Berichten eine vollständige Erfindung sei. Dazu bemerkt N. Paulus in der Literar. Beilage der Köln. Volkszeitung 1913, Nr. 21, S. 164: es sei immerhin nicht ausgeschlossen, daß es sich so verhalte, und er glaube seine frühere Ansicht über den Wert der protestantischen Quellen revidieren zu sollen. „Die Behauptung, daß auf Grund dieser Quellen mit genügender Sicherheit angenommen werden könne, Luther sei nicht tot im Bette gefunden worden, halte ich heute nicht mehr aufrecht. Ich bin jetzt der Ansicht, daß die Frage, wie Luther gestorben sei, auf Grund der vorhandenen Quellen nicht mit genügender Sicherheit entschieden werden kann. Sicher ist nur, daß Luther in der Nacht vom Schlage gerührt wurde. Ob man ihn aber im Bette tot gefunden oder ob er nach einigen Gebeten in Gegenwart mehrerer Personen sanft und ruhig verschieden sei, muß meines Erachtens dahingestellt bleiben.“ Also N. Paulus hält es doch jetzt für möglich, daß der Bericht des Jonas, Cölius usw. über Luthers Lebensende eine Fiktion oder Lüge sei (von der Fabel eines Selbstmordes freilich sieht er gänzlich ab). Und Grabinski ist in seiner Erwiderung gegenüber N. Paulus bei seiner schrofferen Ablehnung der protestantischen Quellen verblieben, vgl. Literar. Beilage der Köln. Volkszeitung 1913 Nr. 23 und Nr. 50. — K. Schottenloher hat in seiner Besprechung der ersten Grabinskischen Schrift v. J. 1913 im Historischen Jahrbuch 1914 (Bd. 35) S. 662 so geurteilt: „Bei solchen Streitfragen spielen Weltanschauung, Voreingenommenheit, und was sonst noch Persönliches in uns steckt, eine so große Rolle, daß es niemals zu einer endgültigen Lösung kommen wird [1]). Am ersten könnte vielleicht ein unbefangenes ärztliches Urteil neues Licht in die Sache

1) Das ist doch zu stark ausgedrückt. Es gibt überhaupt keine Geschichtschreibung ohne Urteil. Nicht verschweigen dürfen wir, daß im 16. Jahrhundert die weitverbreitete häßliche Neigung bestand (auch auf evangelischer Seite), von dem gestorbenen Gegner anzunehmen, daß er eines schrecklichen oder unnatürlichen Todes gestorben sei. Aber wo kommt es heutzutage bei einem protestantischen Historiker vor, daß er den von den Katholiken nie völlig überwundenen Grundsatz befolgte „Das Dogma korrigiert die Geschichte“? Eine gegen alle Quellen mißtrauische, grundsätzlich farblose Objektivität der Geschichtschreibung kann schließlich nichts weiter als den Tod konstatieren, im vorliegenden Falle also: daß Luther überhaupt einmal gestorben ist. (Es sei denn, daß jemand sich erkühnte, nachzuweisen, daß Luther überhaupt nicht gelebt hat.)

bringen [1]). Im allgemeinen wird man auf katholischer wie auf protestantischer Seite gut tun, vor dem Ende des Reformators mit jener ehrfürchtigen Scheu Halt zu machen, die sonst überall üblich ist, wo der gewaltige Tod das schwache Leben eines Menschen beschließt. Die Forschung wird sich wohl für immer mit dem Ergebnis begnügen, das N. Paulus festgestellt [NB. dabei ist offenbar nicht an dessen Veröffentlichung v. J. 1913 gedacht] und neuerdings Hartmann Grisar bestätigt hat." Grisar aber hat, die Fabel von Luthers Selbstmord mit N. Paulus bestimmt ablehnend, in seinem Luther Bd. 3, S. 848 ff. erklärt: man dürfe beim Todesbericht von Jonas, Cölius und Aurifaber nicht übersehen, daß deren Erzählung nur aus der Feder von sehr begeisterten Freunden und Anhängern Luthers kommt. Wenngleich es nahe liegt, zu glauben, daß die drei Genannten bei den für die Erbauung brauchbaren Zügen durch ihre Feder nachgeholfen haben, so gibt es doch keinen genügenden Anhaltspunkt, um ihren Bericht im Ganzen umzustoßen. Auch die von ihnen mitgeteilten kurzen Gebete Luthers brauchen der Substanz nach nicht erfunden zu sein." Von einem solchen Zugeständnis Grisars nehmen wir Kenntnis. Pastor bei Janssen a. a. O. scheint ebenso zu urteilen, es ist aber nicht recht klar.

Bei diesem Stand der historischen Diskussion wäre es allerdings erwünscht gewesen, daß Schubart die Frage nach der Glaubwürdigkeit der protestantischen Historia etwas umfassender und eingehender erörtert hätte. (Hinweis auf die wesentliche Gleichartigkeit der Aussagen der verschiedenen Augenzeugen; dabei Erwägung der Möglichkeit seelischer Beeinflussung oder geringfügiger Versehen bei der Abfassung der ersten Berichte, der psychologischen Unmöglichkeit aber, daß insonderheit der eine Stunde nach dem Tode Luthers in tiefer Ergriffenheit verfaßte schlichte Bericht des Jonas wesentlich aus Lügen bestehe usw.) Die Glaubwürdigkeit seiner protestantischen Quellen setzt der Verfasser allzusehr als selbstverständlich voraus, während er die verdächtigen Stellen in dem nur lateinisch und unvollständig überlieferten Text des ursprünglich deutsch geschriebenen Briefes Landaus gut und scharfsinnig hervorhebt (S. 110 ff.).

Über die Abgrenzung und den Zweck seiner Arbeit spricht sich Schubart in einer Anmerkung auf S. 113 f. folgendermaßen aus: „Die Herausgabe einer Quellensammlung über Luthers Tod hat ihren Zweck in sich selbst. Wenn im folgenden zu der Sammlung und dem kritischen Teil noch ein geschichtlicher Teil hinzugefügt

1) An „unbefangenen ärztlichen" Urteilen aus neuerer Zeit fehlt es nicht. S. die Schrift des vorhin, S. 338, Anm. 3, genannten W. Ebstein (eines Juden) und die Mitteilungen Schubarts S. 114/15.

werden soll, so hat das seinen Grund nicht in dem Vorhaben, grundlegend neue geschichtliche Resultate bringen zu wollen, die sich etwa aus den neuen Teilen der Quellensammlung entwickeln ließen, sondern mehr in dem Bestreben, die allerdings zahlreichen Beobachtungen in Einzelheiten, die ich gemacht habe, im Rahmen eines Gesamtbildes von Luthers Tod als letzte Meißelungen und Glättungen an diesem selten plastisch herausgearbeiteten Geschichtsbilde zu benutzen. Ergebnisse von grundlegender Bedeutung dürften höchstens diejenigen sein, welche auf Grund von Melanchthons Angaben über die Ursache von Luthers Tod zu Luthers letzter Krankengeschichte und Ursache seines Todes geboten werden." Was das letztere anlangt, so hat es Schubart im Anschluß an Küchenmeister und besonders an Ebstein (1908) sehr wahrscheinlich gemacht, „daß Luther einem Herzleiden erlegen sei, aber nicht am Schlag, sondern bei Bewußtsein an Herzschwäche gestorben sei". Der Hauptnachdruck ist aber darauf zu legen, daß er „bei Bewußtsein" verschieden ist. Das wird durch einen Schlaganfall doch nicht ausgeschlossen. Auch Böhmer noch (Luther⁴ [1917] S. 23 Anm.) nimmt an, daß Luther „an den Folgen eines Schlaganfalls sanft verschieden sei". Also „grundlegende Bedeutung" hat diese neue von den medizinischen Autoritäten erkannte Todesursache Luthers (die durchaus einleuchtend ist) doch nicht; dabei muß man sich von dem früheren Aberglauben freimachen, als sei ein Schlaganfall eine besondere Strafe Gottes. Was aber die von Schubart behauptete Bewertung einer Quellensammlung angeht, so hat diese doch nicht „ihren Zweck in sich selbst"; sie ist immer nur Vorarbeit, Mittel zum Zweck; materia appetit formam; Bausteine, die man sammelt, zurechtschneidet, ordnet, haben keinen selbständigen „Zweck in sich", sondern sie dienen einem beabsichtigten Bau. Tatsächlich hat denn auch der Verfasser, wie schon oben bemerkt, auf S. 119—123 schließlich diesen Bau als Krönung und Ergebnis seiner vorangehenden philologischen und textkritischen Untersuchungen aufgeführt, wenn auch etwas knapp und ohne deutliche Hervorhebung desselben, von dem doch gelten sollte: finis coronat opus.

Bemerkenswert und eigenartig sind ferner seine quellenkritischen Grundsätze, wie er sie insonderheit auf S. 109 f. entwickelt. Nicht darum bemüht er sich, die Glaubwürdigkeit der ältesten Quellen der Augenzeugen besonders zu stützen (s. o.), sondern dieselben, ihre Glaubwürdigkeit mehr voraussetzend, zu analysieren und sie miteinander zu vergleichen, wie dies namentlich in den drei Schlußtabellen geschieht. Indem er UB., den zweiten Jonasbrief (= QS. 2) am höchsten wertet, höher als den ersten (QS. Nr. 1), stellt er fest, daß die Berichte von Roth, Cölius und der offizielle

Hauptbericht noch wertvolles Neues und Eigenes hinzubringen. In diesem Zusammenhange schreibt er: „So ist die beste Quelle über Luthers Tod, besser als sämtliche auf uns gekommene Berichte, diese Beziehung zwischen den Quellen. Nicht das Wort einer Verbesserung, sondern die Absicht der Verbesserung wird selbst zur Quelle, nicht das Endergebnis einer Verarbeitung von Quellen, sondern die Fähigkeit, den Quellenschreiber beim Verarbeitungsgeschäft selbst zu beobachten, wird Gegenstand der Quellenlektüre. Hier gewinnt der Begriff der Quelle jene wunderbare Weite, die dem wissenschaftlichen Willen ein Feld unendlicher Tätigkeit eröffnet. Wann werden wir so auf heiligen Spuren das Neue Testament lesen?“ Diese geistreichen hermeneutischen Grundsätze, auch sofern sie gleichartig auf das Neue Testament und auf den Bericht von Luthers Sterben angewandt werden sollen, verdienen wohl Erwägung. Ich bezweifle aber ihre Richtigkeit. Mir fällt zunächst eine gewisse Ungleichartigkeit beider Fälle in die Augen. Unmittelbar nach dem Eintritt des Ereignisses, eine Stunde nach Luthers Ableben, beginnt die Beurkundung der Vorgänge durch die Augen- und Ohrenzeugen, die dann wenige Wochen danach, im März 1546, ihren Bericht als Geschichtsquelle durch den Druck veröffentlichen, gewiß auch zur Erbauung, aber nur so, wie solche unmittelbar aus den gewissenhaft berichteten Tatsachen sich ergibt. Vor allem kommt es ihnen doch auf genaueste Überlieferung des Tatsächlichen an, wie sie am Schluß selbst versichern (Schubart S. 68, Z. 16 ff. in QS. Nr. 69): „Wir, D. Justus Jonas und M. Michael Cölius und Johannes Aurifaber Vinariensis obgenannt, wie wir bei des löblichen vaters seligem ende gewesen sind von anfang an bis auf seinen letzten odem, zeugen dies fur Gott und auf unser eigen letzte hinfahrt und gewissen, daß wir dieses nicht anders gehört, gesehen, sampt den fursten, grafen, herren und allen, die dazu kommen, und daß wir es nicht anders erzelet, denn wie es allenthalben ergangen und geschehen.“ Etwas anders verhält es sich im Neuen Testament bei der Geschichte Jesu, die nach jahrzehntelanger mündlicher Überlieferung vorwiegend in lehrhafter, erbaulicher Absicht aufgezeichnet ist, als ein Hauptstück der festzuhaltenden ältesten missionarischen Predigt der Apostel, wobei jedoch zugleich auf die wesentliche Richtigkeit der überlieferten Tatsachen entscheidendes Gewicht gelegt wird (vgl. Luk. 1, 1—3; Joh. 19, 35). Ich lasse dazu einem jüngst entschlafenen Meister neutestamentlicher Forschung, D. B. Weiß, das Wort: man dürfe, sagt er, die Evangelienbücher nicht wie andere Geschichtsbücher lesen. „Sie wollen eben nicht der Wißbegierde dienen, geschweige denn der Sicherheit von Worten und Taten [das ist m. E. unrichtig ausgedrückt], sie

wollen erbauen. Nicht auf die Details der Ereignisse kommt es ihnen an, sondern auf den Eindruck, den sie auf die ersten Zeugen und Hörer gemacht haben, und in ihm erst steht der lebendige Christus wieder vor uns, wie er einst auf seine Zeit und Umgebung gewirkt hat." (Weiß, Wie lerne ich die Bibel lesen und gebrauchen? Ein Vortrag [Leipzig 1905], S. 13. Derselbe, Das Neue Testament mit fortlaufender Erläuterung I [Leipzig 1904], S. VIIf.) — Die „Quellenlektüre" des Forschers, der sich nach Schubart an der „Absicht der Verbesserung" und an dem „Verarbeitungsgeschäft des Quellenschreibers" ergötzt, darf keinesfalls das Hauptziel, die Erkenntnis der Wirklichkeit und die Feststellung der Wahrheit, aus dem Auge verlieren.

Hierzu ein Beispiel. Am Schluß sucht Schubart wahrscheinlich zu machen, daß vor dem Stillewerden Luthers — vor seinem „Ja", zu dem man ihn aufrütteln mußte, und vor dem formal gebundenen, „Anselms Fragestücken für Sterbende" [1]) entnommenen Spruch In manus tuas commendo spiritum meum — sein letztes Wort von wirklich persönlicher Bedeutung gewesen sei: „Wohlan ich fahre, Gott segene Euch alle", oder besser in der Fassung: „Ich fahr dahin in Fried und Freud, Amen". (S. 122 f.) Die dafür geltend gemachten Gründe sind keineswegs einleuchtend. Ohne auf alle Einzelheiten einzugehen, stelle ich fest, daß die Attribute „in Fried und Freud" weder in dem wichtigen UB. (QS. Nr. 2) noch in dem bedachtsam abgefaßten Bericht der drei Hauptzeugen (QS. Nr. 69) stehen; dort heißt es nur: „Wohlan, ich fahre dahin, ich fahre dahin!" (S. 9 Z. 5 f.), und hier: „Ich fahr dahin, meinen Geist werd ich aufgeben" (S. 63 Z. 40). An dieser Stelle heißt es auch, daß er diese Worte „abermal" gesprochen habe; denn schon vorher (S. 63 Z. 17) hatte er gesagt: „Mir ist sehr weh und angst. Ich fahr dahin, ich werde nu wohl zu Eisleben bleiben". (Ähnlich in des Jonas erstem Bericht QS.

---

1) Schubart verweist S. 122 Anm. 1 dafür nur auf J. G. Walter, Nachrichten von den letzten Taten usw. Luthers II, 304. Man vergleiche aber noch Art. Seelsorge in PRE.³ Bd. 18, S. 139, Z. 59ff., ferner A. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche usw. (1898) S. 200, besonders aber Adolph Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrh. (1904), S. 196ff. Bei Hardeland und Franz noch weitere Literaturangaben. Ich zitiere den Schluß der sogen. Anselmschen Interrogationes ad morientem nach dem Abdruck aus dem Codex Florianus XI, 434 (aus dem 14. Jahrh.) bei Franz a. a. O., S. 199: „Et item dic: Domine, mortem domini nostri Jesu Christi pono inter me et iram tuam. — Deinde dic ter: In manus tuas, domine, commendo spiritum meum; Redemisti me, domine deus veritatis. — Securus moritur, cui hec ante mortem dicuntur, non videbit mortem aeternam. Hec in scriptis beati Anshelmi Cantuariensis inveniuntur. — Dazu F. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein (1890), S. 37 ff.

Nr. 1 S. 4 Z. 21, aber hier fehlt der Ausdruck „dahinfahren" überhaupt noch.) Nur in dem abschriftlich erhaltenen Auszug aus dem verlorenen angeblichen Brief des Jonas an Amsdorf vom 18. Februar 1546 steht: „Letztlich: Ich fahr dahin in Fried und Freud." Zugestanden, daß die Abschrift treu ist und daß Jonas der Briefschreiber war (dazu s. u.): darf man nicht vermuten, daß derselbe in diesem einzelnen Falle den schlichten Wortlaut erweitert und (im Sinne Luthers wohl, aber nicht der nüchternen Wirklichkeit entsprechend) erläutert, stilisiert hat? Oder könnte nicht Amsdorf, des Jonas Brief exzerpierend oder aus dem Gedächtnis zitierend, bei der Versendung des Exzerpts die Worte „in Fried und Freud" als sinngemäße Erläuterung beigefügt haben? [Schubart selbst schwankt bei der Wertung von QS. Nr. 4; man beachte besonders das S. 102 Gesagte, und doch legt er ihm bezüglich des Ausdrucks „in Fried und Freud" schließlich den höchsten Wert bei, S. 122 f.] Denn in dem späteren offiziellen Hauptbericht (QS. Nr. 69) ist der Zusatz wieder getilgt. Wenn aber Schubart schreibt: diese „durch Amsdorf überkommene" [genauer: aus dem angeblichen Brief des Jonas an Amsdorf stammende] Fassung der novissima verba sei am wahrscheinlichsten von Luther gebraucht worden, „nämlich einfach nach dem viel von Sterbenden damaliger Zeit in der Todesstunde gesprochenen, ja auch gesungenen Liede Luthers 'In Fried und Freud fahr ich dahin'": so ist zu entgegnen: Es handelt sich nur um einen Anklang an das wörtlich 'Mit Fried und Freud ich fahr dahin' beginnende Lied Luthers, das zuerst 1524 erschien und von Luther auch 1542 in die besonders herausgegebenen Begräbnisgesänge aufgenommen ist" (Weiteres dazu in Fischers Kirchenlieder-Lexikon)[1]. Ferner, daß Luther sich selbst zitiert, wäre etwas recht Ungewöhnliches; übrigens würde ja dann das Originelle, Spontane dieses „letzten Wortes" doch herabgestimmt zu einer gewissen formalen Gebundenheit, die Schubart gerade ihm nicht zuerkennen möchte. Kurz, eine „Absicht der Verbesserung" (Schubart S. 109 unten) in dem Quellenstück (QS. Nr. 4), so sinnreich sie ist, scheint mir nicht für die Echtheit der

1) Daß Luthers Lied damals von Sterbenden oft gesprochen oder gesungen sei, läßt sich nicht beweisen. Auch die zur Stütze seiner Hypothese von Schubart beigebrachte Behauptung, von einem „Dahinfahren" der Sterbenden habe man damals nur in dichterischer Form gesprochen, trifft nicht zu. Falls aber Luther der Simeonsspruch Luk 2, 29 im Sinn lag, wie Schubart annimmt, so folgt daraus noch nicht ohne weiteres, daß er damit auch auf sein Lied habe hindeuten wollen. Näher liegt vielmehr die Vermutung, daß der Berichterstatter den gewählten, aber keineswegs nur poetischen Ausdruck „dahinfahren" durch Erinnerung an Luk. 2, 29 oder auch durch ein Anklingenlassen an Luthers Lied habe verdeutlichen wollen.

Attribute „mit Fried und Freud“ zu sprechen, zumal eben diese Quelle den Hauptspruch In manus tuas commendo usw. gar nicht aufbewahrt hat. Ich bedaure, daß Schubart die Geschichte der Sterbestunde Luthers mit einem m. E. legendenhaften Zuge belastet hat.

Die Behauptung Schubarts, daß das fröhliche deutsche Sterbewort 'In Fried und Freud fahr ich dahin' mit Recht als Luthers letztes Wort zu bezeichnen sei, möchte ich dahin berichtigen: sein eigentliches letztes Wort bleibt das deutsche, starke, herrliche Ja, wodurch er sich zu Christus, dem Sohn Gottes und Heiland, bekannt hat. Vorher aber ist das Bedeutsamste zweierlei: erstens ein freies inniges Abschiedsgebet in deutschen Worten mit Anspielung auf Gal. 1, 16; Ps. 31, 6; Joh. 11, 25; Joh. 10, 29 u. a., zweitens ein Bekennen etlicher consolatorii loci ex scriptura und zwar der drei: Ps. 68, 21 (in der Fassung: Deus qui salvos facis sperantes in te et educis ex morte oder tu es dominus in media morte oder ähnlich); dann (vielleicht aber vorher) Joh. 3, 16: Sic deus dilexit mundum etc. mehrmals; ferner Ps. 31, 6 bzw. Luk. 23, 46: (pater) in manus tuas usw. dreimal (oder öfter in verschiedenen Zeitpunkten), vielleicht vor Joh. 3, 16. Die Bibelworte hat er anscheinend nur lateinisch gesprochen. In dieser altkirchlichen Form waren sie ihm ja immer geläufig; sie mochte ihm um so näher liegen, als jene sog. Anselmschen Fragstücke (s. o.) in der Fassung für Kleriker das dreimalige Beten von Ps. 31, 6 nach dem Vulgatatext (In manus tuas etc.) vorschrieben. Sehe ich recht, so ist aber die Hinzunahme der anderen Sprüche etwas Selbständiges, über die Tradition Hinausgehendes.[1] Ich bezweifle, daß in den Bearbeitungen der Interrogationes ad morientem als Bibelsprüche auch Joh. 3, 16 und Ps. 68, 21 empfohlen werden [2]). Aber auch gesetzt den Fall, der sterbende Luther hätte alle von ihm gesprochenen Bibelworte der Überlieferung entnommen, würde ich das doch nicht „formale Gebundenheit“ im Gegensatz zu Worten von „wirklich persönlicher Bedeutung“ nennen, sowenig ich diese Ent-

1) Dafür, daß Luther spontan Joh. 3,16 wählte, darf man wohl geltend machen, daß er in diesen ihm überhaupt sehr werten Spruch wenige Tage vor seinem Ende sich besonders innig versenkt hatte, denn am 6. Februar hat er im Gespräch mit seinen Freunden dessen wunderbaren „Lakonismus“ gerühmt. Vgl. Köstlin-Kawerau, Bd. 2, S. 620. 623. 695, auch S. 497 [Mein bestes Rezept ist geschrieben Joh. 3, 16]; dazu Rietschel, Luthers sel. Heimgang [3], S. 14 [Joh. 3, 16 solle einmal sein Leichentext sein].

2) Im dritten Teil von Gersons opus tripartitum (opera Antwerpiae 1706), Sp. 448 findet sich nichts davon, übrigens ist hier Ps. 31, 6 nur einmal in einem längeren Gebet enthalten. — In der Ausgabe von Anselms Werken (Migne, Patrol. ser. lat. CLVIII, Sp. 687 f.) folgen auf das dreimalige In manus tuas mehrere Psalmsprüche und ein Gebet an Maria, aber weder Ps. 68, 21 noch Joh. 3, 16.

wertungsformel auf die letzten Worte Jesu Christi (die doch zum Teil auch fremde waren: Ps. 22, 1; Ps. 31, 6) anwenden möchte.

Dankbare Anerkennung aber gebührt dem Verfasser für die scharfsinnige Untersuchung der Jonasbriefe, insonderheit von QS. Nr. 2 (UB.) und seiner Sippschaft, in welcher der Bericht des gräflichen Sekretärs W. Roth, eine Zusammenarbeitung zweier Jonasbriefe vom 18. Februar (vgl. Tafel I), und der betreffende Abschnitt der M. Cöliusschen Leichenpredigt (vgl. Tafel II) besonders wichtig sind. Während Roth eine verschollene Abschrift von UB. benutzte, besitzen wir noch drei, von Schubart mit M, K und A bezeichnete Abschriften: M, wohl die älteste, die Graf Hans von Mansfeld bei der Wittenberger Leichenfeier am 22. Februar dem Georg von Selmenitz überreichte; K, die Andreas Münzer am 7. März 1546 an Herzog Albrecht von Preußen sandte; A die amerikanische, die Prof. Spaeth zu Philadelphia als einen handschriftlichen Eintrag in einem Exemplar der 1544 in Wittenberg gedruckten Sommerpostille aufgefunden und im Lutherkalender 1911 unter dem irreführenden Titel „Ein bisher unbekannter Bericht eines Augenzeugen über Luthers Tod“ veröffentlicht hat. In sorgfältiger, fesselnder Untersuchung, die neueren Forschungen von N. Paulus, Strieder u. a. ergänzend, wobei er besonders auf die drei verschiedenen Anhänge der drei Abschriften eingeht, stellt Schubart erstlich fest, daß es sich in UB. wirklich um einen Bericht und Brief des Justus Jonas handele und zwar um einen besonders wertvollen noch vom 18. Februar, der mit mehr Ruhe und weniger Eile und mit mehr Übersicht über die Geschehnisse als der erste früh 4 Uhr diktierte (Nr. 1) geschrieben sei [1]; ferner daß dieser Urbericht (UB.) wahrscheinlich mit dem nachgewiesenen, aber für verloren gehaltenen Brief des Jonas an Nic. von Amsdorf zu Zeitz [2]) vom 18. Februar zu identifizieren sei (vgl. QS. Nr. 4) [dann wäre dieser allerdings gar nicht als besondere Nummer zu zählen], während man

1) Nicht verschweigen will ich, daß ich nicht so sicher wie Schubart die direkte Autorschaft des Jonas zum Brief Nr. 2 behaupten möchte, sondern mit Strieder (in Histor. Vierteljahrsschrift a. a. O., S. 379 ff.) es für möglich halte, daß jener Sekretär W. Roth der Textgestalter von UB. (QS. Nr. 2) gewesen ist, der nicht buchstäblich, aber wesentlich genau zu Papier brachte, was Jonas ihm berichtet hatte; dann wäre dieser wichtige Brief nur geistiges Eigentum des Jonas und dieser Hauptzeuge nur der ideelle Verfasser desselben. Es ist durchaus begreiflich, daß Jonas und die andern nächsten Zeugen, durch die Vorgänge der Nacht tief erschüttert und mit den Geschäften wegen der bevorstehenden Bestattung belastet, die „als neue Zeitung“ sofort aufzuzeichnende und an Verschiedene zu sendende ausführliche Schilderung der Sterbeszene andern überließen, denen sie nähere Angaben gemacht hatten.

2) Amsdorf wohnte gewöhnlich in Zeitz; so steht richtig bei Schubart S. 46, aber ungenau „Naumburg“ auf S. 10. 24. 25. 33. 48.

den gleichfalls verlorenen, nur das Allernötigste mitteilenden Brief des Jonas nach Wittenberg an Bugenhagen vom 18. Februar (QS. Nr. 3 = UM) in einem wesentlichen Teil des Berichts, den Melanchthon am 19. Februar um 9 Uhr seinen Studenten vorlas (vgl. QS. Nr. 21, mit BM signiert), wiedererkennen dürfe. Diese übrigens durch Strieder gut vorbereiteten Untersuchungen S. 92—110 sind als der wertvollste Teil des Schubartschen Buches anzusehen, wenn man auch in Einzelheiten sich öfter als er auf ein Non liquet beschränken mag.

Allzu bescheiden und nicht recht zutreffend nennt Schubart S. 92 seine „Untersuchungen" nur „Anhänge" zu der vorher abgedruckten „Quellensammlung". Zu den Textabdrücken dieser letzteren noch ein paar Bemerkungen. Es wäre erwünscht gewesen, wenn in den einleitenden Vordrucken zu den einzelnen Stücken neben der Angabe der noch vorhandenen Handschriften (die in lobenswerter Weise berücksichtigt sind) [1]) auch die vorhandenen Drucke vollständiger gebucht wären, wenigstens der älteste und jüngste. Warum ist z. B. das kleine wichtige Heft von Strieder in Lietzmanns kleinen Texten nur vereinzelt, aber nicht durchgängig zitiert? Warum ist bei dem Jonasbrief Nr. 76 weder Kawerau noch Strieder erwähnt?

Beim Verzeichnis der Lesarten ferner ist gelegentlich, besonders zu Nr. 1, des Guten fast zu viel getan, anderswo aber z. B. bei Nr. 69 allzu große Sparsamkeit geübt worden. Im letzteren Falle hätte mindestens noch auf Förstemann, Denkmale usw. (1846) S. 1 ff. 82 ff. verwiesen werden sollen, wo dem Textabdruck gute Erläuterungen beigefügt sind; z. B. vermerkt hier Förstemann S. 12 Anm., daß in dem von ihm benutzten Exemplar des Ori-

1) Doch sind hierzu folgende Nachträge zu machen, die ich Herrn Prof. Flemming in Pforta verdanke: S. 24 Nr. 22 Melanchthon an Amsdorf 19. 2. 1546 „Handschriften des Briefes nicht mehr vorhanden". Aber CR. VI, 59 führt Handschrift in Wolfenbüttel 11. 10 160[b] mit Varianten an. Übrigens andere Abschriften in Jena Bos. q. 24[u], Bl. 167[b] (daraus Gotha B 185, 848) und auf Schloß Wehrau (Schl.). — S. 33 Nr. 30, ebenso S. 46 Nr. 49 „aus Jena F", das ist Jena Bos. q. 24[u]. — S. 33 Nr. 32[a]: Abschrift auch in Jena Bos. q. 24[f], Bl. 86 (Weim. Ausg. 41, VII) und Gotha A 263, 146 (s. CR. VI, 61); in letzterer Handschrift auch die Zusatzbemerkung Melanchthons (Nr. 32[b]). — S. 47 Nr. 50 Brenz an Amsdorf. „Jena E", das ist Jena Bos. q. 24[q] (s. Cohrs, Suppl. Melanth. V, I, S. XXXVII bei Stück 45); allerdings wird in der genauen Beschreibung dieser Handschrift durch Cohrs der Brief von Brenz nicht mit angeführt. Übrigens ist das Datum des Briefes zweifelhaft (im CR. [sicher falsch] 29. Febr. 1546, bei Pressel, Anecd. Brent., S. XXIII 27. Febr., bei Schubart 28. Febr.). — S. 50 Nr. 56 Melanchthon an Dietrich 1. 3. 1546 „Nur im Druck, . . . später CR. VI, 68". Aber im CR. steht ausdrücklich: Druck nach Melanchthons Original in München cod. I, 626. — S. 82 Nr. 81. In Gotha B 38 liegt noch eine Abschrift der Ratzenbergerschen Geschichte vor, die von Neudeckers Text, der aus einer anderen Gothaer Handschrift geschöpft ist, mehrfach abweicht.

ginaldrucks der Historia beim Datum zur letzten Bucheinzeichnung Luthers (über Joh. 8, 51) von sehr alter Hand am Rande die Bemerkung stehe: „al. 17". Auch in der Wittenberger Gesamtausgabe Bd. 12 (1559) Bl. 493a steht „Geschehen am 17. tag Februarij", während die Jenaer Ausgabe Bd. 8 (1558) Bl. 424b noch „7. tag" hat. Abgesehen von Förstemanns Erläuterungen hätte man z. B. bei Schubarts Abdruck S. 67 Z. 23 gerne die Bemerkung gehabt, daß das D. vor Philippus Melanchthon nicht mit Doctor, sondern mit Dominus aufzulösen sei und dergl. m. Auch bei andern Texten vermisse ich manche sachliche Erläuterung.

Noch nicht berücksichtigt werden konnte die von Prof. Flemming in Pforta und mir besorgte Veröffentlichung des sog. Manuscriptum Thomasianum im Archiv für Reformationsgeschichte 1915/16 (Heft Nr. 47—52), während es Schubart nach Kawerau mehrfach zitiert, z. B. S. 38. 54. Auf Grund unserer Publikation wäre z. B. S. 39, 7 Schubarts Textabdruck zu verbessern; man lese discere statt diserte (vgl. ARG. 1916, S. 182 Z. 4); ebenda S. 39 Anm. 1 wäre Schubarts Notiz über Besold durch ARG. 1916, S. 81 ff. 122 f. 199 zu bereichern usw.

Unbenutzt blieb auch der erst i. J. 1916 in den Th. St. Krit. S. 527 ff. von Prof. Flemming dargebotene Beitrag zu Luthers Reisegeschichte, wo zu Schubarts Text Nr. 64 manches Neue sich findet. Der Brief des Andreas Friedrich an Johann Agrikola steht handschriftlich auch im Jenaer Band Bos. q. 24a, letzte Abteilung Bl. 30. Professor Flemming notiert mir daraus noch mehrere Textverbesserungen; z. B. zu Schubart S. 56, Z. 6 und 7: statt 'scheidenß' beidemal 'scheiders'; zu S. 56, 12 liest die Jenaer Handschrift: Caeterum cum equites jam ad portam fere nostrae urbis eum perduxissent (statt: Caeterum cum ad portam jam verae nostrae urbis accesserat); zu S. 56, 34 ist danach hinter multitudinem noch discentium einzuschalten, S. 57, 2 traduxerant in introduxerant zu korrigieren.

Zur Erwägung gebe ich anheim, ob nicht manche Stücke wie Nr. 63 besser zu der Gruppe der „sekundären Berichte" zu stellen gewesen wären, und anderseits, ob nicht aus den letzteren (S. 89 -91) — bei denen man nur auf den Fundort bei Förstemann, Bindseil, Schieß usw. verwiesen wird — charakteristische Stellen hätten abgedruckt werden sollen. Zu Nr. 63 der Hauptberichte vgl. man übrigens Janssen-Pastor a. a. O. III, 670. Bei der weiten Fassung, die Schubart dem Begriff „sekundäre Berichte" gibt, läßt sich wohl deren Zahl noch vermehren; man denke z. B. an die Besoldbriefe vom 26. Mai und vom 12. [6.?] Juli 1546, die im ARG. 1916, S. 183 ff. abgedruckt sind.

Zu der Inschrift auf Luthers Grabstein in der Wittenberger Schloßkirche (Schubart S. 89 Nr. 90, vgl. S. 133) hat neuerlich H. Barge in den „Lutherstudien“ (Weimar, Böhlau 1917) S. 152 ff. beachtenswerte Bemerkungen gemacht, die über die Untersuchung von H. Lietzmann in Ztschr. f. wissensch. Theol. Bd. 53 (N. F. 18.) 1911, S. 171 f. hinausführen; z. B. löst Barge H. L. S. E. in hoc loco sepultum [Lietzmann: situm] est auf; in der 5. Zeile schlägt er vor, S. M. O. C. V. zu lesen: Sua (scil. patria) oder, zum folgenden M[ortem] bezogen, Sanctissimam, ferner: mortem obiit. Clarissime vixit (Lietzmann: cum vixisset). Mit Recht billigt Barge Dunkmanns und Lietzmanns Konjektur, statt ANN. LXIII. M. II. D. X. zu lesen: ANN. LXII. M. III. D. X. [1]), so daß Luthers Lebensdauer auf 63 Jahre, 2 Monate, 10 Tage angegeben sein solle und als sein Geburtstag der 10. November 1483 (nicht etwa der 7. oder 8. Dezember 1482) zu gelten habe. Die etwas undeutliche Angabe Barges aber, bei Berechnung „nach lateinischem Datum“ komme man auf den 10. November 1483 als Geburtstag Luthers, ist nach Lietzmann a. a. O. so zu verstehen: „Von XII Cal. Martii 1546 führen 62 Jahre 3 Monate auf XII Cal. Decembris 1483, das ist = 20. November 1483: zehn Tage weiter gerechnet ergeben den 10. November 1483 als Geburtstag Luthers.“ O. Scheel, M. Luther I (2. Aufl.) S. 263 merkt, mit Berufung auf Lietzmann, an: „der Steinmetz hat seine Vorlage nachlässig gelesen und falsche Angaben in den Stein gemeißelt“. Die beste Übersicht über die Literatur zu den damit zusammenhängenden Fragen bei Köstlin-Kawerau, M. Luther[5] Bd. I, S. 743 Anm. zu S. 16. (Nachzutragen ist G. Stier, Corpusculum inscriptionum Vitebergensium, 2. A. [1883], S. 32. 164). — Geht man bei der Zählung der Tage (nach unserer Weise) vom 10. November aus, so wären die 3 Monate vergangen am 9. Februar, und es ergäben sich dann, den 10. und 18. Februar beide als volle Tage gerechnet, nur noch 9 Tage. So käme man zu den „dies 9“ auf der Kopie des Fortennagelschen Bildes von Lukas Cranach (so nach Schubart S. 133; übrigens erwähnt Lietzmann a. a. O. dies nicht).

Wann der Erzgießer die fehlerhafte Bronzeplatte auf Luthers Grab gefertigt hat, ist nicht sicher bekannt, auch nicht, wer es gewesen ist. Wenn Schubart S. 89 Anm. 2 mit Berufung auf

---

1) Nach Örgel, Vom jungen Luther (1899), S. 16 f. Anm. hat bereits Koch, Christl. Ehrengedächtnis Luthers (1718), S. 154 die Zahlen der Inschrift richtig so angegeben.

Förstemann S. 172 sagt, sie sei von Wolf und Oswald Hilger in Freiberg gegossen, so ist das dahin einzuschränken: Förstemann vermutet nur, daß die Platte und ein für die Schloßkirche bestimmt gewesenes Monument (das von der Universität gestiftete Epitaphium) von jenen Freiberger Meistern gefertigt seien, „welche kurz vorher ein ähnliches Denkmal für die Torgauer Schloßkirche geliefert hatten. Vgl. Lingke, Luthers Geschäfte und Andenken in Torgau. S. 41." Die angezogene Stelle bei Lingke aber, die eine zum Andenken an die von Luther i. J. 1545 vollzogene Einweihung der Torgauer Schloßkirche errichtete kostbare messingene Tafel (mit 4 Brustbildern, Wappen und einem längeren lateinischen Gedicht) schildert und jene zwei Freiberger Meister als Verfertiger nennt, bietet keinerlei bestimmte Handhabe zur Bestätigung der von Förstemann ausgesprochenen Vermutung. Sicher ist nur, daß der Kurfürst Johann Friedrich bereits am 21. Februar 1546 darauf bedacht war, Luthers „Epitaphium in einem Messing, als ein Blech über das Grab mit einer Umschrift, und ein Messig, darin das Epitaphium gegossen sein soll, in die Mauern gießen zu lassen" (Förstemann S. 79, nicht bei Schubart angeführt). Also beides, Grabplatte und Wandplatte, war zugleich geplant; vielleicht aber wurde in Folge der Kriegsunruhen beides erst später fertig; ob gleichzeitig oder nach einander, wissen wir nicht. Auch über das Epitaphium an der Wand lauten die Nachrichten widersprechend [1];

---

[1] Prof. Flemming in Pforta macht mich aufmerksam auf eine Stelle aus dem Gothaer Codex A 125, 28 ff. Paul Eber berichtet da aus seinen Dekanatsrechnungen, Rationes de Decanatu secundo [Eberi] 1551 [d. h. 1550 schon begonnen, 14. Aug. 1550 erstes Datum], von einem monumentum (wahrscheinlich dem Epitaphium der Universität, vgl. Schubart S. 91 Nr. 74 = Förstemann, S. 172 ff. Nr. 74), das ein ungeschickter aerarius faber zweimal vergeblich gegossen habe, derselbe habe bereits eine Anzahlung darauf erhalten. Die Stelle lautet Bl. 29: Praeterea cum locatum sit aerario fabro recens huc profecto monumentum faciendum Dno Martino Luthero et faber bis tentata fusione ollis fusoriis destitutus opus nondum absolverit et aliquid pecuniae iam a me acceperit, visum est quibusdam dominis, ut retinerem de pecunia Academiae aliquam partem, unde paulatim artifici egenti darem, donec opus absolveretur. — Retinui igitur cum iis, quae iam fabro data sunt ad necessarios usus postulanti a me: septuaginta Joachimicos, de quibus quicquid superfuerit perfecto monumento, id bona fide in proximis rationibus Fisco numerabo et de expensis omnibus rationes sufficientes Dominis reddam. — Vielleicht lohnt es sich, diese Spur zu verfolgen. Ob derselbe ungeschickte Gießer auch die Grabplatte geliefert hat? — Übrigens unterscheidet Örgel a. a. O. S. 15 f., abgesehen von der bescheidenen Grabplatte, richtig zwei große Gedächtnistafeln, eine von der Universität Wittenberg und eine vom Kurfürsten gestiftete, welche letztere erst 1571 in Jena ihre Stätte gefunden. So auch Förstemann a. a. O., S. 172—176. Dazu verzeichnet Prof Flemming aus dem Regensburgen Stadtarchiv I, 1, 10, Nr. 7, Bl. 4 noch folgenden undatierten, spätestens 1552 geschriebenen

man vgl. einerseits Förstemann S. 172 f. (Schubart S. 91 Anm. 2), anderseits Rietschel, Luthers seliger Heimgang, 3. Aufl. 1906, S. 29 Anm.

Trotz dieser Mängel bleibt Schubarts Arbeit eine dankenswerte und tüchtige. Er selbst übrigens sagt im Vorwort von ihr ganz zutreffend: sie „bietet, wenn auch manche neue, so doch keineswegs lauter abgeschlossene Ergebnisse; es mag auch gut sein, wenn sie zu weiterer Forschung anregt.“

Nachträge

Ich ergänze diese vor zwei Jahren niedergeschriebene Besprechung noch durch folgende Bemerkungen:

Auf ein übersehenes Quellenstück macht Prof. P. Flemming aufmerksam: einen Brief des Meißener Rektors Georg Fabricius an den Leipziger Professor Wolfg. Meurer v. 16. März 1546, gedr. in Georgii Fabricii Chemnicensis Epistolae ad Wolfg. Meurerum et alios aequales etc., edidit D. C. G. Baumgarten-Crusius (Rektor von Afra in Meißen) Lips. 1845, S. 24 f., Nr. XXI, worin es heißt: De morte Lutheri gaudeo te certi aliquid misisse propter voces invidorum. Haec cum nuntiata esset Moguntiae quibusdam pontificiis, se laetari dixerunt auctorem seditionum sublatum esse, sed alio mortis genere perire debuisse. Quamquam non tam pontificiis laetitiam adferet quam illis, quos ipse Suermeros nominat, augebit audaciam, quorum magna est in his regionibus atque finitimis

---

Brief des Weimarer Hofpredigers Stols an einen Wittenberger: S. Senior princeps noster paulo post transitum prophetae nostri Lutheri iusserat apparari Erphordiae integram imaginem eius aere incisam. Nuper autem scripsit liberis, ut eam redimerent et nobis transmitterent imponendam sepulchro viri dei. Vide pietatem boni principis. Nec dubito liberos voluntati patris libenter parituros. Imago iam nobiscum est et habet hanc in περιφερείᾳ inscriptionem: Anno MDXLVII (so!) Die XVIII mensis februarii Reuerendus vir Martinus Lutherus Theologiae Doctor constanter etiam in ipso mortis articulo testificans ueram et necessariam ecclesiae doctrinam esse, quam docuisset, et animam suam Deo in fide domini nostri Jesu Christi commendans ex hac mortali vita euocatus est anno aetatis suae LXIII, cum ecclesiam dei in hoc oppido annos amplius triginta pie et feliciter rexisset. Corpus uero hic sepultum est. Esa: LII Quam speciosi pedes Euangelisantium? Coeterum dei beneficio valet princeps, et inanibus spebus a caesarianis alitur, verum ipse in domino spem omnem sitam sibi esse ostendit. Iterum vale etc. J. S. [Stolsius]. — Von anderer Hand: Concionator aulae vinariensis ad amicum wittebergensem. — Die Abschrift in Stols' Brief stimmt genau mit der von Förstemann S. 175 abgedruckten Umschrift des metallenen Epitaphiums in der Jenaer Michaeliskirche überein. Nur hat der Abschreiber des Briefes versehentlich MDXLVII st. MDXLVI geschrieben und hinter Evangelisantium „pacem“ weggelassen; richtig aber wird seine Lesart (ecclesiam) . . . rexisset in dem drittletzten Satze sein statt des in Förstemanns Druck stehenden texuisset. Übrigens ist gemäß Stols' Brief die Vermutung Förstemanns, das Epitaphium stamme aus der Vischerschen Gießhütte in Nürnberg, unrichtig; es ist in Erfurt gegossen.

locis multitudo. Die Notiz Schubarts, S. 91, Nr. 67, über eine Rede von Magister Gregorius in Meißen auf Luther von Ende Februar 1546 betrifft vermutlich eben diesen M. Georgius Fabricius, Rektor der Fürstenschule St. Afra. Vgl. dazu ARG. VII, 335 (das Zitat Schubarts zu Nr. 54, S. 49 oben, trifft nicht zu).

Ein anderes Quellenstück nennt noch W. Köhler in ThLZtg. 1919, Sp. 178: einen Bericht Hedios an Philipp von Hessen am 16. März 1546, durch Preserved Smith gedruckt in Theol. Review, Bd. 12, 204 ff.

Als ein drittes notiere ich: Joh. Brenz' Brief an Joh. Heß v. 20. Juli 1546 (er liegt mir eben nur vor in der deutschen Übersetzung des Peter Glaser, 120 Prophezeiungen Luthers usw., Eisleben 1557, nach der Vorrede; „1547" ist Druckfehler für 1546, vgl. Pressel, Anecdota Brentiana, S. XXIII, Nr. 253).

Sonstiges: Zu S. 7 u. 8, Z. 4: P. Flemming merkt an: „Rutfeld", besser „Rutfeld", vgl. Buchwald, Lutherkalender 1911, 89; wahrscheinlich = Rutzel (adscr. Rugezelt) im Album I, S. 167 b, S. S. 1537. Vgl. auch Förstemann a. a. O., S. 5, Anm. ****; dazu Köstlin, Bacc. etc. III, S. 7: 1540 Bacc. Ambrosius Ruzelus Delitianus.

Zu S. 13, Z. 4: lies „Moritz" st. Georg (in Anm. 2 ebenda das Richtige).

Zu S. 18, Anm. 1 u. S. 30, Anm. 1, vgl. meinen Aufsatz im vorliegenden Heft S. 299.

Zu S. 22 Nr. 20: Ziegler war nicht Prediger, sondern Professor des Hebräischen.

Zu S. 51, Z. 11: lies 7. (nicht 6.) März; dieser Druckfehler stammt aus Förstemann.

Zu S. 59 ff.: Das wichtige Quellenstück ist hier nicht gut abgedruckt, man beachte vielmehr den Urdruck, vorh. in Berlin (Cn 4518).

Zu S. 70 und im Index lies: Hiltner (statt: Hiltern).

Zu S. 74, Z. 14: lies attollitur, Z 20: potissimum.

Zu S. 86 unten: Im Datum ist wohl richtiger „1571" zu lesen, vgl. S. 87, Z. 1.

Zu S. 89 oben (zu Nr. 88): Köstlin-Kaweraus Luther hätte nach der letzten (5.) Aufl. 1903 zitiert werden sollen.

Zu S. 125 ff. Vergleichung mit Elias u. mit dem Engel in Apokal. 14: Prof. D. Preuß verweist im ThLBl. 1918, Nr. 14 auf ZKG. 1, 103, wonach Melanchthon schon 1521 den Eliasnamen verwendet habe. — Ich nenne dazu noch die 10 Predigten des ersten kursächs. Oberhofpredigers Hoë von Hoënegg über den Sanctus Lutherus 1610, 2. Aufl. 1617; darin die 4. und 5. Predigt über Luther als Elias, die 6. bis 10. über Luther als den Engel mit dem ewigen Evangelium Apok. 14, 6.

Zu S. 127: P. Flemming teilt mit: In Gotha cod. A 401, 182 b ein Gedicht von Joh. Gigas De obitu D. Doct. Martini Lutheri.

Zu S. 151 im Register u. an den betreffenden Textstellen lies: „Spaeth" (statt: Speath).

2.

Prof. P. Flemming
Schulpforta

Zu den Weimarer Lutherstudien[1])

Seit mehr als vier Jahrzehnten ist deutscher Gelehrtenfleiß tätig, Luthers Wort in der Kritischen Gesamtausgabe seiner Werke der deutschen Wissenschaft in möglichst ursprünglicher, reiner Gestalt zu übergeben. Bereits liegen 62 Bände des monumentalen Werkes vor, das dem Verlage von H. Böhlau zu Weimar auch in seiner äußeren, schlicht vornehmen Ausstattung alle Ehre macht. Fünf Bände sind im Druck, vier in Vorbereitung, wie wir dem von der Verlagsbuchhandlung beigegebenen Inhaltsverzeichnis entnehmen, und man wird wohl auf mehr als ein Dutzend weiterer Bände rechnen müssen, ehe der Abschluß des gewaltigen Unternehmens erreicht ist. Ein ganzer Stab von Gelehrten, für welche die Lutherforschung geradezu ein Stück ihrer Lebensarbeit geworden ist, hat sich in den Dienst dieser Ausgabe gestellt, und ein großer Teil von ihnen läßt uns in den Lutherstudien einen Blick in die Geisteswerkstätten tun, in denen das große Werk in emsigster Tätigkeit vorbereitet wird [2]).

Wie mühsam es war, das Unternehmen der Kritischen Gesamtausgabe erst in Gang zu bringen, zeigt uns der aufschlußreiche, auf eindringendem Studium von Akten und Briefen beruhende

---

1) Lutherstudien zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weimarer Lutherausgabe. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger (VI, 285 S. gr. Lex.-8°) 1917.

2) Wir ordnen in unserer Besprechung die Beiträge der Sammelschrift nach sachlichen Gesichtspunkten, abweichend von der tatsächlich vorliegenden, durch äußere Umstände bedingten Reihenfolge.

Aufsatz von O. Albrecht, Zur Vorgeschichte der Weimarer Lutherausgabe (S. 29—65). Wir erfahren hier, daß schon im Jahre 1853 der Berliner Seminarlehrer Lic. theol. K. Schneider († 1895 als D. theol. und Geh. Regierungs- und Schulrat in Schleswig) eine Gesamtausgabe plante mit Zurückgehen auf die ersten Originaldrucke, womöglich auch die Handschriften, und lernen die empfehlenden Gutachten von Hengstenberg und dem Germanisten Moritz Haupt kennen, der in eingehenden, noch heute lesenswerten Ausführungen fast mit mehr Wärme als der Theologe für die neue Aufgabe eintrat. Allein trotz aller Anerkennung des Planes konnte sich der Minister v. Raumer nicht dazu entschließen, dem König Friedrich Wilhelm IV. die finanzielle Unterstützung Schneiders, die für die veranschlagten 12 bis 15 Bände auf 15—20000 Taler berechnet wurde, anzuraten. Schneider mußte auf seinen Plan verzichten, und die 700 Originaldrucke Lutherscher Schriften, die er nebst einer Anzahl von Handschriften gesammelt hatte, wanderten für 500 Taler zu einem Frankfurter Antiquar, der sie nach England, zumeist nach Oxford, verkaufte, darunter Seltenheiten wie die Ausgabe des Kleinen Katechismus von 1531 und ein umfangreiches Bruchstück einer Lutherschen Originalschrift. Erst ein Menschenalter später gelang die Verwirklichung des Schneiderschen Planes dank der Begeisterung, Opferwilligkeit und Beharrlichkeit des Pfarrers K. F. Knaake, von dem uns Albrecht ein anziehendes Lebensbild entwirft. Dem Eintreten von Köstlin und einem Gutachten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 18. Dezember 1880, das die Unterschriften von Du Bois-Reymond, Curtius, Mommsen und Auwers trägt, verdankte es der durch seine reformationsgeschichtlichen Arbeiten und seine einzigartige Sammlertätigkeit wohlgerüstete Gelehrte, daß Kaiser Wilhelm I. im Jahre 1881 aus dem königlichen Dispositionsfonds eine auf zehn Jahre zu verteilende Unterstützung von 40000 Mark für die Einlösung dieser Ehrenschuld des evangelischen Deutschlands bewilligte. Auch hier gewährt uns Albrecht einen genauen Einblick in alle Verhandlungen, druckt die wichtigsten Aktenstücke im Wortlaut ab und führt nach einer Schilderung der Vorarbeiten von Knaake die Vorgeschichte der Weimarer Ausgabe bis zum Erscheinen des ersten Bandes, dessen erstes Exemplar dem Kaiser am 19. Oktober 1883 überreicht wurde. In einer Fülle von sachkundigen Bemerkungen, die sich vielfach auf ungedruckte Unterlagen stützen, streift Albrecht eine Menge von Persönlichkeiten, die in den Gang der Dinge eingriffen, und zahlreiche Fragen, die sich mit der Vorgeschichte der Weimarer Ausgabe verflechten. Es wäre sehr zu

wünschen, daß der Verfasser als Historiograph der Weimarer Ausgabe seine Arbeit nach rückwärts und nach vorwärts vervollständigte und uns nicht nur die kritische Übersicht über die Vorläufer der Weimarer Ausgabe schenkte, für die er schon die wertvollsten Hinweise beisteuert, sondern auch ihre weitere Geschichte seit Erscheinen des ersten Bandes in ihrem allmählichen Werden und Wachsen und ihren Wandlungen.

Hatte Knaake sich zunächst mit der Hoffnung getragen, allein oder höchstens mit mehr gelegentlichem Beistand anderer Gelehrten seine Aufgabe lösen zu können, so stellte sich bald heraus, daß dies für die Kraft eines Einzelnen ein Ding der Unmöglichkeit war, so daß allmählich eine ganze Reihe von Lutherforschern, als erster Kawerau, in die Mitarbeit eintraten. Weiter aber erwiesen sich die Vorarbeiten Knaakes, so umfassend sie waren, nicht durchweg als ausreichend, und ein grundsätzlicher Fehlgriff von ihm war es gewesen, die Ausgabe in erster Linie auf die Urdrucke zu gründen, statt, soweit dies möglich war, auf die noch vorhandenen eigenen Niederschriften Luthers. Dies zum obersten Grundsatz der Weimarer Ausgabe erhoben und überhaupt Knaakes Vorarbeiten durch eine umfassende Umfrage bei den deutschen und ausländischen Bibliotheken und Archiven ergänzt zu haben, ist das besondere Verdienst von Professor Pietsch, der im April 1890 zum Sekretär und Geschäftsführer der bereits im Jahre 1881 eingesetzten Kommission für die Herausgabe des Werkes berufen worden war. Eingehenden Aufschluß über diese Frage erhalten wir durch den Aufsatz von E. Thiele, Die Originalhandschriften Luthers (S. 233—260). Er hebt hervor, daß aus dieser grundsätzlichen Änderung Knaake kein Vorwurf zu machen sei, denn nach einem vielzitierten Worte Kaweraus ahnte im Jahre 1883 niemand, „wieviel noch ungehobene handschriftliche Schätze, zum Teil Schätze allerersten Ranges, in den Bibliotheken verborgen lagen“. Wie gleichgültig man noch im 19. Jahrhundert gegen die Originalhandschriften Luthers war, dafür bringt Thiele die lehrreiche Tatsache bei, daß die Handschrift der Bibelübersetzung in Dessau, auf die Lindner schon im Jahre 1835 aufmerksam gemacht hatte, förmlich in Vergessenheit geriet und erst 1872 nach Verbringung der Lutherana in das Gesamtarchiv zu Zerbst vom Archivrat Kindscher auf dem Estrich des Archivsaals wieder aufgefunden wurde. Ja, manche bekannten Originalhandschriften Luthers sind sogar erst im Laufe des letzten Jahrhunderts wieder verschollen. So gab C. v. Winterfeld von dem Lied „Vater unser im Himmelreich“ 1840 ein Faksimile heraus, versäumte es aber den Fundort mit anzugeben: die Handschrift konnte bis heute nicht wieder ent-

deckt werden. Es ist reizvoll bei Thiele zu lesen, wie fast Jahr um Jahr seit 1883 neue Entdeckungen und Funde erfolgten. In einer tabellarischen Übersicht am Schlusse seines Aufsatzes stellt er die erstaunliche Fülle der noch vorhandenen eigenhändigen Aufzeichnungen Luthers (mit Ausschluß der Briefe und Bucheintragungen) zusammen, ebenso die sich freilich nur auf ein paar Dutzend belaufenden Bücher aus seiner Bibliothek. Er berechnet, daß man jetzt von Druckvorlagen, Konzepten, Präparationen etwa 2100 Blätter von Luthers Hand kennt, die sich durch fast vier Jahrhunderte hindurch gerettet haben. Dazu kommen noch mehr als 1100 Originale von Briefen Luthers, so daß, wenn es möglich wäre, diese jetzt über fast alle Länder Europas verstreuten Autographen in einem Lutherarchiv zu vereinigen wie die Werke unserer Dichterheroen im Goethe-Schiller-Archiv zu Weimar, eine Sammlung von einem Umfang zusammenkäme, wie man ihn im Jahre 1883 nicht geträumt hätte. Es wäre übrigens nicht unmöglich, daß durch eine Umfrage bei den meines Wissens noch nicht erfaßten Sammlungen der zahlreichen Geschichtsvereine Deutschlands, ferner durch Nachforschungen in der älteren Literatur (z. B. Joh. Gottl. Walter, Von den letzten Thaten und Lebensgeschichten D. Luthers. Ergänzte Nachr. I, 3 [Jena 1753], S. 201 ff. Von Manuskripten und Büchern Luthers), auch alten Bibliothekskatalogen noch manches Lutheranum sich wieder aufspüren ließe. Wir erhalten durch Thiele weiter sachkundigen Aufschluß über das Schicksal mancher Handschrift, namentlich auch der jetzt verschollenen, ferner über manche Äußerlichkeiten wie Papier, Feder, Tinte, Art und Wandel der Schriftzüge, über Fälschungen von Luthers Handschrift, ihre Verwechslung mit der von anderen Zeitgenossen, über Orthographie, Interpunktion und sonstige in das Thema einschlagende Fragen.

Mit einer einzelnen dahin gehörigen Frage befaßt sich der Beitrag von O. Brenner, Luthers Handschrift im Lichte der deutschen Schriftentwicklung (S. 66—71). Die Frage, ob Luther sich deutscher oder lateinischer Schrift bedient habe, beantwortet er dahin, daß er lateinische und deutsche Texte mit den gleichen Buchstaben, in einer Schrift schrieb, die man als deutsch bezeichnen muß, die sich aber von der jetzigen seit der Reformationszeit stark gemodelten Schrift doch unterscheidet.

Auch unsere Kenntnis der sekundären Quellen, der Nachschriften von Luthers Wort auf Kanzel und Katheder und am Tisch seines Hauses, hat in den letzten Jahrzehnten in vorher nicht geahntem Maße zugenommen. Allem voran steht in dieser Beziehung die dem Forscherglück Buchwalds zu verdankende Wiedererschließung

der großen Sammlung von Luthermanuskripten auf der Universitätsbibliothek zu Jena, die der Wittenberger Diakonus Rörer zusammengebracht hat. Sie hatte eine wesentliche Grundlage der alten Wittenberger und Jenaer Lutherausgabe gebildet und sollte nun, seit Buchwald sie 1893 ihrem Dornröschenschlummer entriß, in noch höherem Maße zu einem Hauptträger der Überlieferung in der Weimarer Kritischen Ausgabe werden. Darüber handelt zunächst kurz O. Reichert, Zwei neue Protokolle zur Revision des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zu Georg Rörers Anteil an der handschriftlichen Lutherüberlieferung (S. 203—232), um dann gleich zwei neue Proben der ungemein wichtigen Protokolle über die Besserung der Bibelübersetzung zu geben, die Rörer uns aufbewahrt hat. Das eine bezeugt eine Revision im Sommer 1541, die der im September 1541 erschienenen Bibel zugute kam. Das andere bildet einen schlüssigen Beweis für die bisher mitunter bestrittene Annahme, daß die Ausgabe der Bibel 1546 als letzte Normalbibel zu gelten hat. Auch auf die Bibel von 1545 fällt durch diese Urkunden neues Licht. Wertvoll sind sie vor allem als Beweis für die unausgesetzte Mühe, die sich Luther gab, die Bibelübersetzung zu bessern. Die Weimarer Ausgabe hat in diesen Protokollen geradezu wissenschaftliches Neuland erschlossen.

Hinter Rörer an Bedeutung zurück steht der Nürnberger Veit Dietrich, den A. Freitag in seiner Arbeit über Veit Dietrichs Anteil an der Lutherüberlieferung (S. 170—202) zutreffend würdigt. Er hat zwar als Nachschreiber und Abschreiber in seinen handschriftlichen Sammlungen, die leider nur unvollständig und auseinandergerissen an verschiedenen Orten auf uns gekommen sind, Wertvolles hinterlassen, aber seine Ausgaben Lutherscher Schriften, bei denen er übrigens das Beste seinen Vorlagen, den Heften Rörers, verdankt, haben nur einen recht bedingten Wert, weil er mehrfach in die Gedanken Luthers seine subjektive Auffassung hineintrug, was schon bei den Zeitgenossen Anstoß erregte und ihm auch heftige Vorwürfe von Luther selbst eintrug. In seiner dankenswerten Untersuchung, die auch auf weitere ungedruckte Unterlagen verweist, läßt Freitag auch auf Rörer manches Streiflicht fallen. So erbringt er z. B. den Beweis, daß letzterer mit zu den Nachschreibern von Tischreden zu zählen ist.

Einen Ausschnitt aus seinen weitgreifenden Quellenuntersuchungen zu Luthers Briefen bietet uns G. Kawerau in seiner sorgsamen Studie über die Bemühungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert, Luthers Briefe zu sammeln und herauszugeben (S. 1—28). Als Enders in der gleichen

Zeit, in der die Weimarer Ausgabe ins Leben trat, eine neue zusammenfassende Ausgabe von Luthers Briefwechsel begann, stellte er eine Übersicht über die Quellen seiner Arbeit, die handschriftliche Unterlage in Originalen und Abschriften, über die Erstlingsdrucke und Nachdrucke für den Schluß seines Werkes in Aussicht. Der Tod hat ihn daran gehindert. Kawerau hat verhütet, daß das Unternehmen von Enders, das nicht nur in der Zusammenfassung des bisher Zerstreuten, sondern auch in der Berichtigung des Textes, der Daten und der Adressaten der Briefe einen gewaltigen Fortschritt gebracht hat, ein Torso blieb und hat es tatkräftig schon fast bis zum Abschluß geführt. Als der berufene Bearbeiter der Briefe für die Weimarer Ausgabe löst er hier nun auch jenes Versprechen von Enders, wenigstens in dem von ihm bezeichneten Umfang, ein. Dank manchen glücklichen Funden und mühevollen Nachforschungen führt er uns über die bisher beste, diese Frage behandelnde Arbeit von Veesenmeyer, Literargeschichte der Briefsammlungen von Dr. Martin Luther (1821), in vielen Punkten hinaus. So stellt er, um nur einiges Neue hervorzuheben, den Wert einer Wernigeröder Handschrift aus dem Jahre 1549 fest, über deren Sammler er neue Daten ermittelt hat, und teilt daraus drei bisher ungedruckte Lutherbriefe an Amsdorf mit; er druckt ferner den Briefwechsel zwischen Cyprian und Joh. Andreas Schmid aus den Jahren 1716—1719 über den Plan einer neuen Ausgabe der Briefe ab; erbringt den Nachweis, daß der Bestand der Schmidschen Sammlung an deutschen Briefen uns durch Börner im Supplementband der Leipziger Ausgabe erhalten ist; gibt Auskunft über das Schicksal der Sammlung von Joh. Christfried Sagittarius, die sich jetzt in Gotha befindet; bestimmt den Wert der Sammlung des Pastors Niemeier und berichtigt hierbei wie in vielen anderen Punkten Irrtümer des früheren Herausgebers Schütze. Die inhaltsreiche Arbeit eröffnet die erfreulichste Aussicht auf weitere wertvolle Ergebnisse für die Briefforschung [1]).

Neben der immer sorgfältigeren Durchforschung der handschriftlichen Grundlagen für Luthers Wort ist aber in der Weimarer Ausgabe die der Drucke keineswegs in den Hintergrund getreten. In dieser Beziehung besitzt die kritische Gesamtausgabe einen ausgezeichneten Mitarbeiter, der dieses Sondergebiet vollkommen beherrscht, ihren Bibliographen, J. Luther. Aus seiner Feder stammt der Aufsatz: Der Wittenberger Buchdruck in seinem Übergange zur Reformationspresse (S. 261—282).

1) Leider ist der langjährige Vorsitzende der Lutherkommission und hochverdiente Lutherforscher inzwischen der Wissenschaft durch den Tod entrissen und damit diese Hoffnung hinfällig geworden.

Nach kurzer Schilderung der Anfänge des Buchdrucks in Wittenberg verfolgt er die Beziehungen Luthers zu den einzelnen Wittenberger Druckern vom Jahre 1516 an, in dem die schriftstellerische Tätigkeit Luthers einsetzt, bis weit in das nächste Jahrzehnt hinein. Mit dem immer gewaltiger sich ausdehnenden literarischen Wirken des Reformators findet sich in immer steigendem Maße Arbeit für neue Druckereien. Zu Joh. Rhau-Grunenberg gesellen sich Melchior und Michael Lotther, Cranach-Döring, Hans Weiß, Nickel Schirlentz, Joh. Lufft, Josef Clug, Georg Rhaw, die alle durch ihre Tätigkeit ihr redlich Teil zur Verbreitung der Reformation beigetragen haben. Wir werden unterrichtet über ihr Leben, wobei manche neue Feststellung erfolgt, über die Werke Luthers, die bei ihnen zuerst erschienen, und auch über manchen Druck, der heute leider verschollen ist, z. B. das Sangbüchlein von H. Weiß vom Jahre 1528 mit dem Lied „Ein' feste Burg" und das Gesangbuch von Josef Clug vom Jahre 1529. Hervorgehoben sei auch die Bemerkung, daß Luther seine Haupterfolge eigentlich dem Nachdruck verdankte, der dazu beitrug, sein Wort mit Windeseile durch ganz Deutschland zu verbreiten.

Zeigen uns die bisher besprochenen Aufsätze, welche Kräfte am Werke sind, die quellenkritische Unterlage der Weimarer Ausgabe auf möglichst festen Boden zu stellen, so sind andere Beiträge der Lutherstudien den Fragen der höheren Kritik gewidmet. Dahin gehört die Arbeit von W. Lucke, Aus meinen Voruntersuchungen zur Ausgabe von Luthers Liedern (S. 79 bis 113). Aus seinen reichhaltigen Ausführungen sei beispielsweise hervorgehoben die Feststellung, daß das kürzlich in seiner Urschrift wiederaufgefundene Lied „Vom Himmel kam der Engel Schar" nicht schon im Jahre 1520, wie Spitta annimmt, sondern erst kurz vor 1543, wahrscheinlich Weihnachten 1542, entstanden ist; ferner die Untersuchungen über die verschiedenen Fassungen mancher Lutherschen Lieder, wie „Erhalt' uns, Herr, bei deinem Wort" und „Aus tiefer Not". Wirksam tritt Lucke ferner einer Überschätzung des Achtliederbuchs und der Erfurter Enchiridien sowie einer Unterschätzung des Wittenberger Chorgesangbuchs vom Jahre 1524 entgegen und widmet dem Enchiridion des Leipziger Druckers M. Blum eine eingehende Kritik. Bezüglich des Liedes „Ein feste Burg" ist seine Meinung, daß dessen Entstehungszeit zwischen 1526 und Frühjahr 1528 anzusetzen sei.

Lehrreich und anregend für die Beurteilung des Streites zwischen Luther und den Schweizern ist W. Köhlers Aufsatz: Zum Abendmahlsstreite zwischen Luther und Zwingli (S. 114—139). Köhler sucht festzustellen, daß Luther von Zwingli

zunächst so gut wie nichts Sicheres gewußt und die Schweizer irrtümlich mit Carlstadt, ja den Täufern zusammengeworfen habe. Umgekehrt hätten die Schweizer Luthers Standpunkt in der Abendmahlsfrage in seinen ersten Schriften nicht so markiert gefunden, da nach ihrer Annahme der Gedanke der Realpräsenz gegen den der Erlangung der Gewißheit der Sünden vergebenden Gnade Gottes zurückgetreten wäre. So sei der Streit durch beiderseitige Mißverständnisse unnötig verschärft worden.

Die Quelle einer alten Überlieferung über Luthers Werbung um Katharina von Bora untersucht E. Kroker (S. 140—150). Er hat eine alte handschriftliche Unterlage dafür in Wien gefunden. Die Überlieferung geht tatsächlich auf Amsdorf zurück, aber hinsichtlich ihres Wertes, so urteilt Kroker, müsse man zwischen Wahrheit und Dichtung scheiden: einzelne der erzählten Umstände sind glaubhaft und von Bedeutung für die Vorgänge bei Luthers Vermählung, besonders die Feststellung, daß die Aussprache zwischen Käthe und Amsdorf nicht, wie man vermutet hat, erst während Amsdorfs Besuch in Wittenberg im März 1525 stattfand, sondern bereits im September 1524, allein in seinem ungünstigen Urteil über Käthe als Gattin und Hausfrau habe Amsdorf sich zum Träger von allerlei Klatsch gemacht.

Von der germanistischen Wissenschaft, der die Weimarer Ausgabe im besonderen dienen will, liegt ein Beitrag vor von O. Brenner, Und keinen Dank dazu haben (S. 72—78). Brenner geht von der Bedeutung des Worts „Dank" und „Dank haben" aus, vergleicht die Wendung, die wahrscheinlich im Lutherlied zum erstenmal genau so gebraucht sei, mit der andern, „one seinen Dank" und stellt als Sinn fest „ob sie wollen oder nicht".

Wie sich die bisher erschienenen Bände der Weimarer Ausgabe für manche Fragen der Lutherforschung nutzbar machen lassen, zeigen zwei Aufsätze von Cohrs und Buchwald. F. Cohrs, Zur Chronologie und Entstehungsgeschichte von Luthers Genesisvorlesung und seiner Schrift ‚Von den Konziliis und Kirchen'. Ein Beitrag zur Bedeutung der Tischredenüberlieferung für die Lutherforschung (S. 159—169). Er erbringt den Nachweis, daß die aus anderen Quellen bezeugten Daten für die Genesisvorlesung durch die Tischreden sich ergänzen lassen; namentlich sei es möglich, eine klaffende Lücke vom Januar 1536 bis März 1539 zu schließen [1]). Ebenso

1) Vgl. hierzu die wertvolle Ergänzung von D. Haußleiter im Theol. Literaturblatt 1918, 107, nach der Luther am 16. Oktober 1543 mitten im Kapitel 36 stand; damit schwindet eine große Schwierigkeit in der Verteilung der Vorlesung auf die einzelnen Jahre.

bestätigen die Tischreden, daß die in der Schrift „Von den Konziliis“ usw. niedergelegten Gedanken Luther schon lange vorher beschäftigten.

G. Buchwald, Neues über Luthers Reisen aus den Predigtnachschriften Rörers und Lauterbachs zusammengestellt (S. 154—158): Die sicheren hier überlieferten Daten bieten oft einen zuverlässigen Anhalt für die Feststellung von Luthers Anwesenheit in Wittenberg, ebenso für den Nachweis mehrfacher Reisen von ihm in die nähere Umgebung der Stadt. Auch für die Ortsdatierung von Briefen können die Predigtdaten eine Handhabe gewähren, wie an einem Beispiel gezeigt wird.

Zwei verdiente Mitarbeiter, K. Drescher, den jetzigen wissenschaftlichen Leiter der Ausgabe, und O. Clemen, hat die Teilnahme am Krieg daran gehindert, sich mit größeren Aufsätzen an den Lutherstudien zu beteiligen; sie steuern dafür einige literarische Funde bei, die sich auf Luther beziehen. K. Drescher druckt den Brief eines italienischen Kardinals aus dem 16. Jahrhundert ab (S. 283—285). Danach hat die Kurie die Ernennung Luthers zum Kardinal geplant. Doch ist manches an dem zweifellos interessanten Schriftstück noch unsicher..

O. Clemen, Ein Kurländer an Luthers Grab am 3. September 1785 (S. 151—153) teilt aus einem Reisetagebuch des Hofmarschalls des letzten Herzogs von Kurland, das er jetzt während des Krieges in Mitau gefunden hat, ein durch Barge erläutertes Blatt mit, aus dem wir erfahren, in welchem Zustand sich damals Luthers Grab in der Wittenberger Schloßkirche befunden hat.

So führt uns diese inhaltreiche Gabe der Mitarbeiter der Weimarer Lutherausgabe in fast alle Seiten der vielverzweigten Lutherforschung ein, legt Zeugnis davon ab, welche Summe mühsamster, oft entsagungsvoller Arbeit auf die Vorbereitung des großen Werkes verwendet wird, und gibt uns die Gewähr, daß dessen Vollendung in würdigen, treuen Händen liegt.

3.

F. Kattenbusch

Zu Luthers Entwicklung

Es ist nicht meine Absicht, hier eine volle Würdigung des soeben (Januar 1920) erschienenen neuen Werks von Alphons Viktor Müller, „Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis“ [1]) zu bieten. Das würde ich (auch ein anderer) in der Kürze nicht vermögen, und die Achtung vor dem gelehrten Verfasser, aber auch vor seinem Hauptgegner, Otto Scheel, hält mich nicht minder davon zurück. Um einen Schiedsspruch kann es sich nicht handeln, und das Material ist so mannigfaltig, zum Teil so schwer zu deuten, daß nur sorgsamste Erwägung und aufmerksamstes Eingehen auf die Argumente jedes der beiden Gegner wirkliche Frucht, vielleicht auch Verständigung schaffen kann. Es ist gar kein Zweifel, daß das Buch von Müller ein bedeutsamer Beitrag zur Lutherforschung ist. Aber es wäre töricht, verkennen zu wollen, daß Scheels zweibändiges, sehr eindringliches Werk über Luthers Jugend und seine innere Entwicklung bis zu dem gleichen „Erlebnis“, das Müller im Titel nennt, von hohem Belang ist und bleibt [2]). Müller trat 1912 zuerst literarisch hervor mit einer eindringlichen, sehr reichhaltigen Gegenschrift gegen Denifle (nebenher auch Grisar) und seine (vielfach ja mühevoll fundierte, sachlich oft alberne) Verunglimpfung Luthers. Er überschrieb das Werk „Luthers theologische Quellen. Seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar“

1) 140 Seiten. Verlag von Friedr. Andr. Perthes A.-G., Gotha. M 6,—.

2) O. Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. 1. u. 2. Aufl., 1917, 1. Bd. Auf der Schule u. Universität, 328 Seiten; 2. Bd. Im Kloster, 458 Seiten. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

24*

und strengte den Beweis an, daß Denifle sich viel zu einseitig bewandert, d. h. zu unwissend in Sachen der Scholastik erweise, um Luther historisch richtig aufzufassen. Luther sei in gut katholischer Tradition stehend zum Reformator geworden. Im Augustinerorden sei eine auf Augustin zurückweisende Tradition lebendig geblieben, die noch in Trient durch den Ordensgeneral Seripando verfochten worden und die Luthers ganze Entwicklung zum „evangelischen" Theologen und Reformator begreiflich mache. Luther sei von jedem Verdachte der Ketzerei in den Lehren von Sünde, Gnade, Verdienst, Rechtfertigung zu entlasten. Der große Wittenberger sei persönlich nur im besten Sinne, in ernstestem, tapferstem Mute ein Erneuerer alter anerkannter Lehre gewesen. Die ganze Frühscholastik, noch der Lombarde, sei in der Heilslehre von dem echten Geiste Augustins erfüllt gewesen. Erst von Thomas ab sei eine Wendung eingetreten, und im Nominalismus, d. i. Skotismus und insonderheit Occamismus, sei der „Naturalismus", die Betonung der „natürlichen" Kräfte des Menschen und die Verselbständigung der „Verdienste" der Gnade gegenüber in verhängnisvollster Weise in die Lehre eingedrungen. Müller führt eine Reihe von Namen an, die zwischen dem 11. und 15./16. Jahrhundert im Streite mit den jetzt vorab maßgeblich werdenden Theologen dem Augustinismus eine Stätte im kirchlichen Bewußtsein erhalten hätten. Luther sei zu seinem und der Christenheit Glück, trotzdem er als Theolog im Occamismus herangebildet worden, durch seine Zugehörigkeit zum Augustinerorden in seelische Fühlung mit dieser guten alten Tradition gekommen und vom „Naturalismus" der „Modernen", den er zunächst in Erfurt auf Treu und Glauben hingenommen und auf sein Gemüt habe wirken lassen, wieder befreit worden.

Müllers Buch fand nicht den Anklang, den sein Verfasser wohl erwartete. Der Grund war in evangelischen Kreisen gewiß am wenigsten die Sorge, Luther plötzlich als unselbständig, nicht mehr den großen, wesentlich nur in eigenem Erleben „gewordenen" Gottsucher anerkennen zu müssen — so sah Müller selbst seine Auffassung Luthers nicht an, und Luther bleibt auch bei ihr das erlesene Werkzeug Gottes —, sondern man glaubte nicht recht an die von Müller behauptete Tradition und an das Fortleben eines bewußten Augustinismus, einer „Augustinusschule", wie er es nannte. Man bezweifelte auch, daß Luther gerade die Schriften gekannt habe, haben „könne", die Müller verwertete. M. Grabmann (damals in Eichstädt) trat im „Katholik" 1913, S. 157 bis 164, in dem Aufsatz „Kannte Luther die Frühscholastik?" ausdrücklich den Nachweis an, daß Müllers Deutung der Entwicklung

eine literarisch völlig unglaubhafte Konstruktion sei. O. Scheel stellte sich ihm zur Seite, nach der sachlichen Seite über Müllers theologisches Urteil zugleich sich stark abschätzig aussprechend (Theol. Litz. 1913, Kol. 751—53). Ihnen gegenüber hat doch neuerdings S. Merkle sehr enstlich, wenn auch so maßvoll, wie er sich auszudrücken pflegt, beide an sich als wohlberufene Kritiker würdigend, wesentlich Müller rechtgegeben. („Luthers Quellen", in Süddeutsche Monatshefte, Mai 1919, S. 140—152.) Und auch R. Seeberg hat sich für Müllers Anregungen aufgeschlossen gezeigt. So schon in dem Aufsatz (Geschichtl. Studien A. Hauck zum 70. Geburtstag, 1916, S. 210—219) „Der Augustinismus des Johannes Driedo" (geb. um 1480, gest. 1535), der persönlich freilich ein schroffer Gegner Luthers war (und das kann einem doch zu denken geben und fraglich machen, ob Müller nicht letztlich richtige Beobachtungen übertrieben verwerte). Nicht minder in dem begonnenen vierten Bande seiner Dogmengeschichte. Seeberg zieht Müllers Nachweise im einzelnen nur wenig heran, aber er gibt zu, daß Luther wirklich in entscheidenden Beziehungen von Theologen der via antiqua wider die via moderna der Scholastik beeinflußt sei. Müller selbst nahm 1915 in dieser Zeitschrift seine Verteidigung Luthers, diesmal besonders wider Grisar, von neuem auf („Zur Verteidigung Luthers und meines Buchs ‚Luthers theologische Quellen'", a. a. O., 2. Heft, S. 131—172). Auch Scheel zog er dort schon mit in die Erörterung. Zwei Spezialuntersuchungen zeigten die Fortschritte seiner Studien, der Aufsatz in der italienischen Zeitschrift Bilychnis, Juni 1914, „Agostino Favaroni e la Teologia di Lutero", der einen völlig unbekannt gewordenen Vertreter des Augustinismus wieder hervorzog (Favaroni, auch Augustinus Romanus genannt, starb 1443 oder 45; er war seit 1419 Ordensgeneral der Augustinereremiten), sowie die Sonderschrift „Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht" (168 Seiten; Bern, F. Wyß, 1918), die eine in jedem Falle notwendige Untersuchung anstellt. Das gegenwärtig im Druck erschienene Buch ist „direkt veranlaßt" durch Scheels „Martin Luther". Es ist fast Seite für Seite eine Auseinandersetzung mit ihm, da es allzu viele Irrtümer enthalte. Müller vermißt bei Scheel die erforderliche Sachkenntnis, sei es auf dem Gebiete der Scholastik, sei es auf demjenigen des Monachismus und der katholischen Psyche. Er war selbst Dominikaner (also spezieller Ordensgenosse von Denifle, er ist Protestant geworden und lebt als verheirateter Mann in freiem Berufe in Rom); er betont, daß die Konstitutionen und Observanzen seines Ordens „die allergrößte Ähnlichkeit mit denjenigen von Luthers" haben und daß er „denselben Bildungsgang als Mönch und Theologe

durchlaufen habe, wie Luther". So glaubt er sich befähigt, vieles bei Luther leichter richtig zu verstehen, als ein Fernerstehender, zumal ein Protestant. Darin hat er gewiß recht. Ich halte es für bedauerlich, daß er Scheel so schroff und unwirsch gegenübertritt. Scheel hat ohne Zweifel Mißverständnisse, ja auch Flüchtigkeiten in der Quellenverwertung begangen. Aber billigerweise wird man anerkennen müssen, daß er einen immensen Fleiß an sein Buch gewendet hat und daß aufs Ganze geblickt sein Buch einen großen Fortschritt in der Forschung über die schulmäßige Bildung und die Entwicklung des jungen Luther bedeutet hat. Müller mag den Eindruck gehabt haben, daß Scheel ihn in der oben vermerkten Rezension kurzerhand habe zur Seite schieben wollen. Im einzelnen macht Scheel doch nicht selten, und unter ausdrücklichem Hinweis, Gebrauch von Müllers Forschung. Ich denke mir, daß er sich gar nicht weigern wird, vielerlei auch aus den neueren Arbeiten Müllers mit Dank anzuerkennen, denn es ist ja wirklich so, daß Müller nicht weniges im Mönchsleben Luthers kurzerhand zurechtstellen kann, was unsereinem schwer deutbar, weil nicht anschaulich ist. Auch in bezug auf theologische Ausführungen Luthers, zumal seine Stellung zu scholastischen Einzelfragen, hat ein Mann mit der Vorbildung wie Müller, vieles von vornherein voraus. Ich empfand, wenn ich seinen Erörterungen folgte, immer wieder, daß wir evangelischen Theologen bei unserer Art von dogmatischer oder systematisch ethischer Bildung ganz anders, stets aus einem Zentrum heraus, zu denken gewohnt sind, als die heutigen katholischen Theologen noch offenbar so gut wie ehedem die Scholastiker. Man kann es durch Müller lernen (er sieht es selber nicht, daß hier eine Art von elementarer Unterschiedenheit der Denkgewohnheiten katholischer und evangelischer Theologen vorliegt, so urteilt er über Fehler evangelischer Auffassung scholastischer Sätze oft unbillig), daß man bei den Scholastikern, auch bei Luther als „Scholastiker", immer des pädagogischen Grundsatzes qui bene distinguit bene docet eingedenk sein muß. Das „unterscheiden" ist die Hauptkunst der Scholastiker, alle ihre Diskussion ist darauf eingestellt. Natürlich wird das nicht immer gesagt: jeder weiß vom andern ohne weiteres, daß er so verfährt und mit seinen Behauptungen dementsprechend behandelt sein will. Wir evangelischen Theologen sind, meinetwegen großzügiger, man darf auch sagen: im einzelnen unvorsichtiger, minder umsichtig. Scholastische Thesen (gegebenenfalls bei Luther Antithesen) enthalten fast immer in den Ausdrücken, zumal in der genau bemessenen Struktur der Sätze die Andeutung der bestimmten Grenze, in der sie gelten wollen. Man liest bei Müller oft mit Überraschung, wie er durch Unter-

streichung eines Worts, durch ein Ausrufungszeichen bei diesem oder jenem u. dergl. zeigt, daß der Satz Fußangeln hat. Mit einem „also nicht" hebt er oft einen Gegensatz hervor, an den unsereiner kaum denkt oder dem er meint, kein Gewicht beilegen zu brauchen. Sehr interessant war mir, bei Müller zu bemerken oder zu erkennen, daß die „systematische" und „exegetische" Theologie im Mittelalter viel strikter und bewußter auseinandergehalten wurde, als wir Protestanten durch „unsern" (also den fertiggewordenen) Luther angeleitet worden. Unsere heutigen Exegeten kämpfen ja unermüdlich wider die „Dogmatik", die den Exegeten Fragen zuschiebe, auf welche sie Antwort zu geben weder brauchten noch vermöchten. In der Scholastik fehlt es dazu nicht an Vorspielen. Ein anderer Unterschied, der in der Scholastik, auch für Luther, eine viel größere Rolle spielt, als uns geläufig ist, erscheint in den Begriffen „philosophische" und „theologische" Wahrheit. Es handelt sich dabei nur selten um das, was das Schlagwort von der „doppelten Wahrheit" besagt. „Phisosophische" Erkenntnis ist die dem „natürlichen" Denkvermögen ohne weiteres zugängliche, durch die „theologische" (dogmatisch festgestellte oder sonstwie dem kirchlichen Bewußtsein als offenbarungsmäßig erscheinende) Erkenntnis begrenzte: wobei natürlich in den Schulen Streit um die Weite oder Enge und die genauere Art jener und dieser herrscht.

Das vorliegende Buch von Müller ist noch nicht als abschließendes gedacht. Auch es ist nur ein Vorläufer zu der geplanten umfassenden Darstellung, die, wie es scheint, den Titel „Luther und der mittelalterliche Augustinismus" tragen soll. Oft nimmt Müller zum voraus Bezug auf dieses kommende Buch: dies und das werde er da erst „vollständig" darlegen und beweisen. So ist es geraten, die eigentliche Auseinandersetzung mit Müllers Grundidee über Luther hinauszuschieben auf die Zeit, wo dieses Buch — hoffentlich bald — erschienen sein wird. Es wird noch vieles bei Luther selbst darin genauer erörtert werden müssen. Scheel hat mit weiter Perspektive Luther in die richtige Beleuchtung zu stellen gesucht. Müller wirft ihm vor (S. 100), daß er „wegen seiner eigenen Unerfahrenheit in der mittelalterlichen Theologie den Theologen Luther nicht recht würdigen konnte, weil Luther nicht nur selbst ein Produkt der Scholastik ist, sondern auch sogar in vielen dogmatischen reformatorischen Lehren ein Anhänger der ‚alten Theologie' geblieben ist". Denifle und Scheel behaupteten mit Recht, daß Luther zunächst „ausschließlich" in skotistischer und nominalistischer (occamistischer) Theologie „erzogen" worden. Denifle fehle darin, daß er dieser Theologie „keine große Verbreitung zur Zeit Luthers zugestehen wolle", Scheel umgekehrt darin, „daß er dieser Theo-

logie in derartiger Weise die Vorherrschaft zur Zeit Luthers zuschreibe, daß die anderen Schulen überhaupt nicht mehr in Betracht kommen". „Die Wahrheit liegt aber auch diesmal in der Mitte."

Das Buch hat sechs Kapitel mit den Überschriften 1. Klostereintritt; 2. Der Novize; 3. Der Profeßkleriker und Theologiestudent; 4. Der Skrupulant und seine Tröster; 5. Der angehende Theolog; 6. Das Turmerlebnis. Man sieht, es behandelt (wie auch schon das erste Werk von 1912) eine Fülle konkreter Fragen der äußern und innern Lebensentwicklung Luthers. Es ist durchaus nicht bloß dogmen- oder theologie-historischer Natur. Im Gegenteil hat es wesentlich biographischen Charakter. Das erste Kapitel ist zum Teil der Wiederabdruck eines Aufsatzes in dieser Zeitschrift 1917 (Lutherana, S. 496 ff.). In gegenwärtigem Hefte liest man einen Gegenaufsatz von E. Hirsch. Müller wird nicht verkennen, daß darin seiner Ansicht, Luther sei schon um Weihnachten 1505 zur Profeß zugelassen worden, mit guten Gründen widersprochen wird. Andrerseits bringt er selbst im 2. Kapitel, S. 38/39, ein neues Dokument bei, das, wenn wirklich ein „eygen Handschrift" Luthers, ihm doch wohl endgültig rechtgeben würde. Besonders interessant ist das 4. Kapitel. Die beiden letzten Kapitel betreffen die sachlich wichtigste Kontroverse zwischen ihm und Scheel. Man werfe sich doch in dieser wichtigen Frage nicht gegenseitig bloß „Unwissenheit", „Mangel an Schärfe und Solidität" u. dergl. vor! Der Gegenstand ist so vielseitig, das in Betracht kommende Wissen so mannigfaltig, sachlich oft so verwickelt, daß gemeinsames Bemühen und Aufeinanderachten aller Forscher erst Klarheit schaffen wird. Ich selbst habe ja schon wiederholt ausgesprochen, worin ich den eigentlichen Umschwung Luthers vom Occamisten zum evangelischen Theologen sehe[1]. Er kann schwerlich in einer Spezialität mit Bezug auf Sünde, Gnade, Rechtfertigung begründet gewesen sein, sondern lag in der langsam sich auswirkenden Erkenntnis, daß der schlechthin „freie", nur „willenhaft" vorzustellende Gott (soweit blieb Luther zeitlebens Schüler Occams) als konkrete Wirklichkeit in Christo zu vergegenwärtigen sei. Als Luther es wagte, mit dem Dogma ernst zu machen, daß Christus „Gott" sei und uns Gott konkretermaßen in seiner Wesensart offenbare, war er der „geschichtliche Luther" geworden, wenn er auch als solcher erst allmählich alle Konsequenzen seiner Erkenntnis übersehen lernte. Ehe Luther so weit war und noch lange nachher

---

1) S. jetzt besonders meinen Aufsatz „Deus absconditus bei Luther" in „Festgabe für Julius Kaftan zu seinem 70. Geburtstag", 1920, S. 170 bis 214 (speziell S. 209 ff.).

hat er in bestimmten Fragen, bestimmten Nöten von vielen gelernt. Aber oft nur ad hoc, für den Moment, so daß seine Stimmung dauernder davon beeinflußt blieb als sein Denken. Als „Theolog" ist er eigentlich nur Exeget gewesen, jedenfalls je länger je mehr geworden und das hat ihm eine für den Leser seiner Schriften oft verwirrende Vielförmigkeit des theoretischen Ausdrucks gegeben. Er benutzt jeden andern Theolog und befreit sich auch von jedem. Und bleibt trotz alles Wandels im Formulieren doch im Grunde immer mit sich in Übereinstimmung, nachdem er „er selbst" geworden. Das deutet auf eine unwandelbar gewordene Einheitlichkeit der Gottesintuition, die der Christus der Bibel ihm sicherte und die theoretisch ihm unausschöpfbar war. Auch bei schlagenden, überzeugenden Nachweisen Müllers in Hinsicht bestimmter Ideen bleibt ein starker Rest von Zweifeln nach, wieweit sich Luther da „dogmatisch" festlegt. Das „Turmerlebnis", die „exegetische" Erkenntnis, daß die justitia Dei Röm. 1, 17 nicht die activa, sondern die „passiva" sei, verlegt Müller in die Zeit der Vorbereitung auf die Römerbriefvorlesung, es werde „also etwa Ende 1514" stattgefunden haben. Der Zufall will, daß in der sogleich auf diese Anzeige folgenden ersten „Miszelle" sich Argumente darbieten, die es empfehlen, das Ereignis erheblich früher, vor den Beginn der Psalmenvorlesung anzusetzen. Dann würde hier Scheel (II, 321) wider Müller im Recht bleiben. Ich selbst erlaube mir zur Zeit keine Entscheidung [1]. Mir scheint das Erlebnis von Luther nachträglich zu hoch bewertet zu sein. Es handelt sich in ihm um ein letztes Tüpfelchen. Müller wird recht haben, wenn er es als eine „exegetische" innere Befreiung Luthers betrachtet. Ich meine, Luthers entscheidende Christusintuition hat sich noch lange mit vielem Einzelnen in der Bibel für ihn als Forscher gestoßen. Die Beseitigung einer besonders lang- und tiefempfundenen exegetischen Crux war das Turmerlebnis. Doch ich breche ab. Ich wünsche, daß Müllers Studien sorgfältig erwogen werden, denn sie enthalten sehr erwägenswerte Materialien. Doch hat Scheels großes Werk darum nicht etwa aufgehört, des Studiums wert zu sein. Das letzte Wort in Hinsicht des Problems, das Luthers Entwicklung darbietet, wird vermutlich noch lange nicht gesprochen werden.

---

1) S. noch die „Miszelle" von mir, S. 372.

Miszellen

F. Loofs

1.

Zur Frage nach dem Zeitpunkt des Durchbruchs evangelischer Erkenntnis bei Luther

Die Frage nach dem Zeitpunkte, da Luther seine neue Erkenntnis fand (vgl. Jahrg. 1917, S. 351 f. und Scheel, Luther II, 321), ist im Jahre 1918 nicht unwesentlich gefördert worden durch eine — vielleicht später noch zum Druck kommende — vortreffliche Oberlehrer-Prüfungsarbeit von Fräulein Hedwig Thomas aus Marburg. Die Arbeit, die an die von mir 1917 (S. 416, Anm. 4) angeregte Frage anknüpfte, hat freilich die Tatsache, daß in Luthers Psalmenvorlesung von 1513—15 für Psalm 4 und 115 doppelte Scholien vorliegen, für minder bedeutsam erklären müssen, als man vermuten könnte. Denn alle vier Scholien setzen, darin von den benutzten Exegeten unabhängig, die neue Erkenntnis voraus, und nur die beiden Scholien von Psalm 4 stellen dennoch zwei verschiedene Entwicklungsstufen der Erkenntnis Luthers dar. Übrigens aber ist die Arbeit für die Frage nach der Zeit der neuen Erkenntnis Luthers sehr ergiebig gewesen. Denn sie hat nicht nur gezeigt, daß Luther in den annotationes, den Glossen und den Scholien zu Psalm 10, 18, 79 und 121 in enger Anlehnung an die älteren Exegeten noch durchaus in herkömmlichen Geleisen ging und seine neue Erkenntnis noch nicht hatte, während die völlig frei sich bewegende Erklärung von Psalm 50 und teilweise auch von Psalm 1 deutlich die neue Erkenntnis vorträgt. Sie hat auch zwingend dargetan, daß in der Scholie zum 1. Psalm (W. A. III, 13—31) zeitlich und hinsichtlich ihrer theologischen Haltung zwei Abschnitte zu unterscheiden sind, deren Erkenntnis die W. A. leider durch ihre Anordnung erschwert hat: die ersten, sehr sorgfältig und gleichmäßig geschriebenen 7 Seiten

der — in ihrem Anfang mehrere leere Blätter aufweisenden — Handschrift (Bl: 2—5ᵃ, W. A. III, 15, 12—25, 4) und die auf Blatt 5ᵇ sich anschließende quaestio (W. A. III, 25, 5—26 18; vgl. S. 26, Anm. 1), sind älter als Bl. 12ᵃ, 14ᵇ und 15 (W. A. III, 13, 33—15, 9 u. 26, 19—31, 38; vgl. S. 27, Anm. 1). Erst letztere zeigen klar die neue Erkenntnis. Aber sie bringen — neben dem gleichzeitigen „vocabularium" (W. A. III, 27, 7—31, 38) — die eilig, offenbar kurz vor Beginn der Vorlesung niedergeschriebenen Einleitungs- und Schlußbemerkungen der ersten Kollegstunde (vgl. die Anrede an die patres und fratres S. 13, 34 u. 27, 5 f.). Die fortgeschrittensten Abschnitte der Psalmenvorlesung entstammen also nicht späterer Bearbeitung. „Luther hat vielmehr seine neue Erkenntnis schon gehabt, als er im Juli 1513 seine Vorlesung über die Psalmen begann. Sie muß ihm während der Vorbereitung zu dieser Vorlesung aufgegangen sein."

Dies Resultat scheint mir sicher, — abgesehen von der dem herkömmlichen Ansatze (vgl. W. A. III, 1 und H. Böhmer, Luthers Romfahrt, S. 14, Anm. 1) folgenden Annahme, Luther habe die Psalmenvorlesung im Juli 1513 begonnen. Ist die Tatsache, daß der Druck des Psalters, den Luther den Studenten gab, im Juli 1513 vollendet ward — zu schweigen von W. A. III, 459, Anm. 1; denn Luther benutzte die erste Auflage von 1509 (W. A. IV, 464) —, dafür ein ausreichender Beweis? Nötigen nicht diejenigen Glossen, die zu der neuen Erkenntnis nicht passen, zu der Annahme, daß die Bogen zum Teil längere Zeit vor Beginn der Vorlesung gedruckt sind? Hat Luther die Bogen einzeln den Studenten gegeben? Oder begann die Vorlesung erst längere Zeit nach dem 8. Juli? Die Frage nach dem Anfange der Vorlesung bedarf erneuter, die Stellung der Glossen zu Luthers neuer Erkenntnis sorgfältig erwägender Nachprüfung.

2.

Aus der Dresdener Handschrift der ältesten Psalmenvorlesung Luthers

Fräulein Thomas hat mir eine Photographie der Seite der Handschrift besorgt, auf der W. A. III, 126, 10 (cum sancto) bis 127, 27 (spiritualis) sich findet. Die Photographie hat die Rätsel, die mir der Text aufgab (Jahrg. 1917, S. 383, Anm. 3), gelöst; freilich in anderer Weise, als ich vermutete. Das „immo" (W. A.

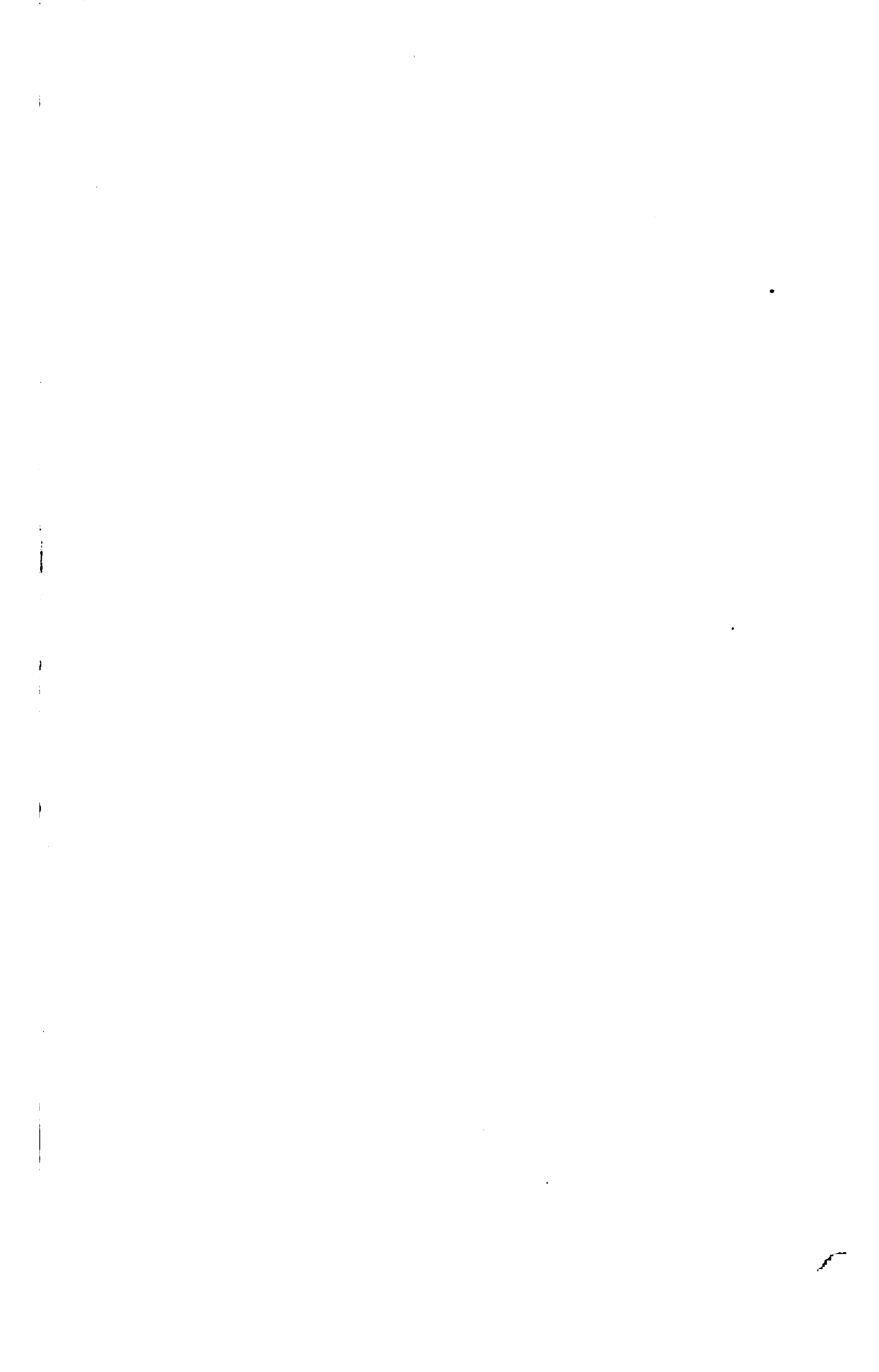
III, 126, 29) ist ebenso eindeutig lesbar wie das in derselben Zeile folgende „sunt causa“; aber das „id est, quando — nocere et...“ (Z. 29 f., die Lesung der letzten beiden, untereinander am äußersten Rande stehenden Wörter kann übrigens bekrittelt werden, wenigstens bei dem ersteren) ist dem „quod faciunt ... humilitate“ (Z. 30) übergeschrieben. Der Gebrauch der Begriffe „objective“ und „formaliter“ an dieser Stelle ist nun mit dem sonstigen in Einklang zu bringen.

F. Kattenbusch

Das „Turmerlebnis“ Luthers

wird um so rätselhafter, je mehr man es zu fixieren versucht. Wenn es von den meisten Forschern aus der Zeit, die Luther anzudeuten scheint (ich drücke mich mit Absicht vorsichtig aus), fortverlegt wird in eine erheblich frühere (s. oben), so ist doch sehr merkwürdig, daß weder die Psalmenvorlesung, noch auch (was fast noch mehr auffällt) die über den Römerbrief irgendeine Spur von einem „Erlebnis“ bezüglich des Ausdrucks „justitia Dei“ verrät. In der Psalmenvorlesung wird, wenn ich recht gezählt habe, Röm. 1, 17 an neun Stellen zitiert. Diese Vorlesung offenbart schon eine große allgemeine Bibelbelesenheit Luthers. Aus dem Römerbrief werden die verschiedensten Stellen herangezogen: 1, 17, soweit ich mich erinnere (eine Gesamtstatistik der aus dem Briefe zitierten Stellen habe ich nicht angelegt), nicht häufiger als manche andere. An den in Betracht kommenden Stellen (W.A. III, **174, 16—20**; 331, 3; **466, 26—32**; 508, 19; 650, 20; IV, 226, 32; 247, 25; 298, 1; 325, 8—14) haben höchstens die erste und dritte ein gewisses Interesse. Wie kurz und ungenau sie doch den Ausdruck justitia Dei behandeln! (Nebenbei: in den Adnotationes quincuplici psalterio adscriptae, IV, 466 ff. — 1513 und später — kommt Röm. 1, 17 nicht vor). Sehr auffallend ist ferner aber vor allem, daß Luther in der Römerbriefvorlesung selbst zur Stelle (s. Ficker, Glosse S. 9, Scholien S. 14/15) ganz „erinnerungslos“ erscheint. Ob er nachträglich erst von Skrupeln befallen wurde? Oder aber als „Exeget“ Skrupel über den Sinn der Worte justitia Dei bei sich hegte und deshalb nur nebenher in relativ unbestimmten Wendungen die Stelle benützt und „auslegt“?! — S. jetzt auch E. Hirsch, Initium theologiae Lutheri, Kaftanfestgabe, speziell S. 164/65.

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha






UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06530 0124

